Max Adler

AKIK AZ UTAT MUTATJÁK

Népszava

R. M. Vas és Fémművek
galyatetői üdülője
25. m

R. M. Vas és Fémművek
galyatetői üdülője
25. m

MUNKAVÉDELMI GONDNOKSÁGA

S z a l a i L a j o s elvtársnak

Lelkiismeretes propaganda munkájáért.

Fejér megyei Bauxitbányák
MSZMP. Bizottság

R. M. Vas és Fémművek
gyalyatetői üdülője

MAX ADLER:

WEGWEISER

Studien zur Geistesgeschichte
des Sozialismus

A fordítást
MÁTÉ IVÁN
végezte

Felelős kiadó: Lényi Margit

Merkantil nyomda, Budapest, VIII., Vajda Hunyad-utca 43 (Fel. vez Havas F.)

MAX ADLER

AKIK AZ UTAT MUTATJÁK

MUNKÁSOLVASÓ GONDOZÓSÁGA
TANULMÁNYOK
SZILVÁSVÁRAD

NÉPSZAVA KÖNYVKIADÓ

Max Adler „Wegweiser" című művének ez a fordítása a könyv ötödik kiadása alapján készült. A számos kiadás során maga a szerző állandóan átcsoportosította az egyes tanulmányokat, amelyek mindegyike önmagában is tökéletes egészet alkot, — ezért úgy éreztük, nem vétünk a mű egysége ellen azzal, ha a tanulmányok közül kihagyunk néhány olyat, amelynek inkább csak irodalomtörténeti jelentősége van. A végzett kevés változtatással nem hamisítottuk meg a mű szellemét, csupán igyekeztünk megkönnyíteni a szocializmussal ismerkedő olvasó számára annak a megértését, hogyan kapcsolódik a marxi társadalomszemlélet a német klasszikus filozófiához.

Budapest, 1947 június 30.

A KIADÓ

SZILVÁSVÁRAD

TARTALOM:

Előszó az első kiadáshoz 5
Előszó az ötödik kiadáshoz 7
Johann Gottlieb Fichte 11
Ludwig Feuerbach 31
Max Stirner 49
Henri de Saint-Simon 75
Robert Owen 93
Ferdinand Lassale 113
Friedrich Engels 131
Hegeltől Marxig 143
Max Adler történelmi jelentősége 159

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ

Mi más a marxi szocializmus, mint a mult legjobb gondolkodói törekvéseinek öröksége. Jövőt illető eszményével nemcsak oly sok elégedetlen álmodozó álmának beteljesülését jelenti, hanem ezen túlmenően először látja meg az útját és a lehetőségeit annak, hogyan valósulhatnak meg a multból átvett vágyakozások. Az eddigi fejlődéssel való összetartozásnak tudta érthetővé teszi lényének történelmi jelentőségét, ami abban áll, hogy pillanatnyi munkájával és jövőt illető követeléseivel a mult befejezését jelenti.

Ez a magyarázata annak, hogy nálunk szocialistáknál nem a régiség iránti érdeklődés jele, ha gyakran vetünk egy-egy pillantást a múltra, mert olyankor mindig azt vizsgáljuk, mi a jelentősége a mi álláspontunk számára. Egy új felfogás frontáttöréséről van itt szó a szellem történetében, arról a történelmi szükségszerűségről vallott marxi alapgondolatról, hogy a történelmi fejlődés lényege a társadalmi tudat egyre világosabban kibontakozó megnyilvánulása. Ha a mult nagy gondolkodóinak írásaiban ezt a tendenciát vizsgáljuk, akkor számos gondolat kap oly jelentőséget a mi számunkra, amire ők akkor még nem is gondoltak. Ez teremti meg a szellem történetének azt az összefüggését, amelynek segítségével a mult gondolkodói a ma élő tanúi, utat jelző oszlopai lesznek. Így következik el azután az az idő, amikor Comte javaslatát, hogy a szentek nevével díszített naptárt tudósok, művészek és írók emlékét felidéző naptárral helyettesítsék,

korunk hatalmas tömegmozgalma, a szocializmus valósítja meg. Mégpedig lényegesen erőteljesebben, mint Comte valaha is gondolta. Mert ezek az emlékeztetők most már nem csupán néhány művelthez szólnak, hanem a munkásosztály sajtója, könyvei és brossurái, valamint gyűlései és művelődési intézményei segítségével a nép széles rétegeihez juttatják el, amit tudniuk kell. Most már nem csupán irodalmi megemlékezést jelent mindez, hanem lehetőséget, hogy a kultúra egyetemességére és a tudatos haladására törő osztály öntudatát ébrentartsa és megerősítse.

Ez az alapgondolat fogja össze a most következő tanulmányokat, melyekben főleg a német klasszikus filozófia azon elemeit láthatjuk, amelyek szocialista gondolkodók első kísérleteivel egyidőben alkotják a szociális problémák teoretikus feldolgozásának feltételeit. Egyben a német klasszikus filozófia leghívebb tanítványának, Marx Károlynak korszakalkotó munkásságát állítják összhangba a szellem történetének e jelentős fejezetével. Ugyanekkor igyekeznek felhívni a figyelmet a német kritikai filozófia azon szociális tartalmára, amely nemcsak egyszerűen elvezetett Marxhoz, de oda is kellett érkeznie. Így nyer különleges jelentőséget új megvilágításában az idealista ismeret és akaratkritika es így derül ki, mennyire függ a természettudománytól. Minthogy pedig ennek felismerése végül is a szocializmushoz vezet, e tanulmányok valamennyi gondolkodója a szocializmus útjelző oszlopának tekinthető.

1914 húsvét.

MAX ADLER

ELŐSZÓ AZ ÖTÖDIK KIADÁSHOZ

E könyv előző kiadásai 1923 óta elfogytak. Az a tény, hogy négyéves háború, összeomlás és szociális válság ellenére négy kiadás fogyott el gyors egymásutánban, azt bizonyítja, hogy sokan érdeklődnek korunk szocialista megmozdulásának ismert gazdasági és politikai magván kívül szellemtörténeti okai iránt is. Mindezek ellenére a könyv nem jelenhetett meg addig újra, amíg át nem dolgoztam. Nem a tanulmányokban képviselt álláspontról van szó, még csak tárgyi korrektúrára sem volt szükség, csupán stilisztikai javításokra s az egyes portrék érthetőbbé tételére. Ezek a tanulmányok nem biográfikus monográfiák, hanem jellemképek, amelyekből megtudhatjuk, hogy a szellem már a multban is arra igyekezett, ami ma harcos valóság s rövidesen biztos jövő lesz, azaz a szocializmus új életformáját óhajtotta. Kétségtelen dolog, hogy a szocializmusért folytatott küzdelem a mai embernek érdekeit képviseli, de ahogy egyben azt is jelenti, hogy egy eddig minden kultúrától elzárt osztályt emberi sorsba emeljünk, ugyanúgy tölti be minden filozófia valaha csupán sejtett törekvését az értelmesség jegyében alakuló lét felé. A gazdasági fejlődés megvalósítja az előresiető gondolat vágyát. Könnyen azt hihetné valaki, hogy e kiválasztott gondolkodók azért foglalkoztak a kérdéssel, mert abban az időben éltek, amikor ezek a megmozdulások már megkezdődtek. Ennek megcáfolására következő könyvemben Plato, Morus, Vico, Spinoza, Leibnitz és Kant jellemrajzával

fogom bizonyítani, hogy itt a szellemi élet belső törvényszerűségéről van szó. Mert a gondolkodás természetéből fakad, hogy miután az ellentmondások megszüntetése felé igyekszik, immanens társadalmi adottsága következtében a társadalmi ellentmondások megszüntetésének irányába is halad. Így építik a mult nagy gondolkodói azt az épületet, amelynek befejezéséhez csakis a tudományos szocializmus segítségével juthatunk el.

Bécs, 1931 húsvét.

MAX ADLER

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

(1762—1814)

I.

Ritka eset a filozófia történetében, hogy valakit olyan igazságtalanul ismerjenek félre, mint Fichtét. Dícsérte őt az utókor eleget, de ez a dícséret felettébb hasonlított ahhoz a dícsérethez, amivel Lessing illette Klopstock-ot híres epigrammájában. Abban az epigrammában, amelyben gúnyosan említi meg, hogy Klopstockot mindenki dícséri, de senki sem olvassa. És ki ne dícsérte volna Fichtét! A hideg és merev Kant, a homályos és elvont Hegel között ragyog az ő erkölcsi meggyőződés tüzétől átitatott filozófiája. Nem

beszélhetünk róla a nélkül, hogy ne jusson eszünkbe az a hatalmas pátosz, amely írásaiban él, hogy ne emlékeznénk arra a nagyszerű energiára, amellyel elméleti álláspontját a gyakorlatban alkalmazta, de sehol sem találkozunk az állam lényegének és feladatának elismerésével, amely Fichte filozófiájának csúcspontja. Még maguk a német „hazafiak", akiknek számára Fichte csupán a „Reden an die deutsche Nation"-t jelenti, sem értékelik kellően Fichte hazafiságát, amikor csupán a mai értelemben vett német birodalomra és hadseregére gondolnak. Az embernek az az érzése, hogy ezek a hazafiak nem olvasták Fichtét, mert különben látniuk kellett volna, hogy alapgondolata egy szociális nevelési programm, a nép társadalmi újjászületésének gondolata. Csak az új társadalom megvalósításával vélte Fichte elérhetőnek a német nép újjászületését, a szabad gondolat államát. Vajjon olvasták-e ezek a rajongók egyszer is, mit ért Fichte a német ember fogalmán? Mert egyáltalán nem a származás, a néphez való tartozás vagy ehhez hasonlók a fontosak, „az igazi különbség az, vajjon megvan-e az emberben a szabadságra, javulásra, az állandó fejlődésre való hajlam, mert aki a maradiság jegyében akarja a világot kormányozni, bárhol is szülessen, bármily nyelvet beszéljen, nem nevezhető németnek, idegen tőlünk és az lenne a legjobb, ha minél előbb teljesen eltávolodna tőlünk". Vajjon mit kezdenének a mi német hazafiaink a németségnek ilyen megfogalmazásával? Hiszen ez éppen azt a faji gőgöt és származásba vetett hitet veti el, amit ők állandóan hangoztatnak. És mit kezdenének a „birodalomba" szédültek Fichtének az államról alkotott felfogásával, amikor ő a német államnak egész polgári fennsőbbségét a multhoz tartozónak nevezi és át akar lépni rajta? Emlékezzenek csak arra a befejezetlen írására, amellyel a porosz királynak egy felhívására válaszolt

és amelyet Lassale joggal tartott politikai végrendeletének.

„Ha nem tartjuk állandóan szem előtt, hogy mivé kell lennie Németországnak, akkor nem lényeges az sem, vajjon egy francia generális, mint mondjuk Bernadotte, aki előtt legalább a multban a szabadság magávalragadó példái játszódtak le, vagy egy felfuvalkodott, durva, erkölcstelen nemes úr uralkodik Németország egy része felett szemtelen nagyképűséggel." Hogy Németországnak mivé kellene lennie, azt ugyancsak Fichte mondja meg ugyanennek az írásának a vége felé, amikor azt írja, hogy Németországnak „a jog igazi hazájává kell lennie, olyanná, amilyen még soha nem volt a világon. A polgárok szabadságának hazájává kell lennie, mint az antik államok, a nélkül azonban, hogy az emberek többségét rabszolgaként tartanák. Legyen az ország szabad és alapuljon az egyenlőségen". Láthatjuk hát, hogy Fichte nacionalizmusában oly döntő szerepet játszott a szabadság és egyenlőség gondolata, hogy e nélkül még a francia megszállást is szívesebben látta volna a forradalommal való kapcsolata miatt, mint a német hercegek többé vagy kevésbbé leplezett despotizmusát.

De ha eltekintünk a nacionalizmus speciális korlátoltságától, akkor is látnunk kell, mennyire más következtetéseket vont le Fichte, mint rajongói és miben csúcsosodott ki felfogása. A társadalmi együttélésről és az államrendről vallott felfogása ugyanis teljes egészében szocialista és a legnagyobb erővel küzd a polgári világ előítéleteinek lebontásáért. Ebből az erőteljes politikai gondolkodóból teremtett a polgári szemlélet puszta morálfilozófust, akinek szocialista gondolatai lényegtelenek, sőt egyenesen ellentétben állnak individualista ismeretelméletével!

Mindezen félreértések eltűnnek azonban, ha elég bátrak vagyunk ahhoz, hogy Fichtével együtt mondjuk

ki, ami minden írásából kiviláglik, hogy gondolkodásának minden elvontsága ellenére, lényegében politikai gondolkodó volt, még pedig a legújabb kor első német szocialistája. Ezt pedig nem úgy kell érteni, hogy Fichtét szocialistának is nevezhetnénk, mert egyik kisebb írása, a „Der geschlossene Handelsstaat", egy kommunista közösség leírása, ahol társadalmilag meghatározott termelés és elosztás folyik. Maga Fichte ezt a művét legjobb írásának tartotta, ami azt bizonyította, hogy mégis van bizonyos kapcsolata itt lefektetett álláspontjának gondolkodásával, noha ezt szeretnék sokan kétségbe vonni. És aki mélyebben szemléli Fichte egész életművét, az csodálkozva, de egyben elégtétellel veheti észre, hogy ez a mű nem csupán egy epizódja Fichte működésének, hanem szorosan hozzátartozik ahhoz. Első politikai írásaitól kezdve, amikor még a francia forradalommal és a gondolatszabadsággal foglalkozott, az államrend kérdése volt gyakorlati filozófiájának főproblémája és szó sincs arról, mintha a zárt kereskedőállamról szóló tanulmányának gondolata önmagában álló lenne. A „Természetjog alapjai" című művében már hasonló gondolatok jelentkeznek és későbbi „nacionalista", sőt még „vallásos" korszakában is megőrizte, sőt tovább építette e gondolatot. Nyugodtan mondhatjuk, hogy Fichte működésének minden részlete teoretikus alapszemlélete, erkölcsi meggyőződése és vallásos felfogása egyaránt egy nagy eszmére, a szociális állam eszméjére irányult, amelyben mindezen törekvések megvalósulhatnak.

Semmi csodálatos nincs abban, hogy Fichte állam- és társadalomfilozófiájának szocialista egysége eddig oly csekély figyelmet érdemelt, hiszen még ott is, ahol legnyíltabban fejezte ki szocialista véleményét, különálló gondolatnak tartották ezt és nem ismerték fel, hogy Fichte filozófiájának lényege az elmélet és gyakorlat egysége, éppen ebben a szocialista írásban jelentkezik

minden következményével. Ez nem is csodálatos, mert hiszen a szocializmus Fichte után még sokáig nem valóságként, hanem szép álmodozásnak tűnt az emberek szemébe és attól a pillanattól kezdve, amikor történelmi cselekedetté változott, a polgári világ a legkevésbbé sem óhajtotta, hogy hőse, Fichte azzal a törekvéssel álljon kapcsolatba, amely éppen létét fenyegette. Természetes tehát, hogy a polgári filozófia részben tudatosan, részben öntudatlanul, el kellett, hogy tekintsen Fichte gondolkodásának attól az irányától, amely a polgári világból kitörve, a világpolgárság és az értelem államának megteremtése felé törekedett. Megkönnyítette ezt a német klasszikus filozófiának az a különös sorsa, amelyet az a gyakran idézett mondás jellemez, hogy a németek forradalmukat a franciákkal ellentétben nem a történelem harcmezején, hanem a szellem birodalmában vívták meg. A német klasszikus filozófia ugyanis a humanitásról és a világpolgárságról a szabadság és értelem birodalma felé való haladásról és legfőképpen az emberi értelem társadalmi természetéről való eszméi miatt úttörőnek nevezhető, de mindezekben a gondolatokban benne van az is, hogy ezek az ideák nem valósulhatnak meg a polgári társadalomban. Ezt a filozófiát a polgárság filozófiájának tartani — teljes félreértése lényegének. Ilyen körülmények között nem véletlen, hogy a modern szocializmus sokkal inkább kapcsolódik Kant, Fichte és Hegel filozófiájához, mint a francia, vagy akár a német materialistákéhoz. Az a filozófia, amely ismeretkritikájában az értelmet a tudat társas jellegében keresi és etikájának lényege egy általános szabadság jegyében megteremtett társadalomban érvényesülő értelmes társadalmasodás realizálásában csúcsosodik ki, nem lehet más, mint a szocializmusnak a szó legjobb értelmében vett filozófiája.

Ezért van az, hogy a német klasszikus filozófia valóságos történelmi nagysága először napjainkban

jelentkezik, mert a gondolat és a lét egységéről vallott ismeretelméleti alapelvének társadalmi jelentősége csak ma győzedelmeskedik. Ennek az egységnek az az értelme, hogy minden lét a gondolat törvényszerűségével azonos, amiben benne rejlik a tudomány gyakorlati jelentősége is, mert végeredményben minden lét és mindaz, ami lesz, vagyis minden történés végeredményben a tudománynak van alárendelve. Ez által nem kevesebb történik, minthogy minél tudatosabban alakul a világtörténelem, annál inkább lesz a gyakorlat és az elmélet egysége ilyen körülmények között a klasszikus filozófia vezérfonala és nincs nagyobb ellentmondás, mint az a felületes nézet, mintha mindaz, ami elméletben helyes, gyakorlatban nem felelne meg. Ez ellen Kant is írt már. Abban a pillanatban, amikor a kritikai filozófia eljutott a gondolkodási folyamat társadalmi természetéhez, a gondolat és a lét, vagyis az elmélet és a gyakorlat egységének legfontosabb következményeihez jutottunk el, még pedig éppen a társadalmi élet területén, ahol a legnagyobb volt az ellentét.

Ennek a filozófiának fontosságáról senki nem volt jobban meggyőződve, mint Fichte, aki a legcéltudatosabb képviselője a kritikai filozófiának. Noha már maga Kant a társadalmilag tényező emberi természetet és annak praktikus értelmét helyezte előtérbe, úgyhogy kategórikus imperatívusza nem más, mint az ember társadalmasodásának első körülírása, mégis nála mindez kissé nehézkes. Hegelnél viszont az emberi és társadalmi elemek az abszolut értelem világfolyamatának egyik fázisaként szorulnak túlságosan háttérbe. Ezzel ellentétben Fichte lényének szenvedélyes politikai alaptermészetében már jelentkezik a klasszikus német filozófia társadalmi tartalma. Paradoxul hat, de mégis így van, hogy éppen Fichte ismeretkritikája, amelyet annyira individualistának ismertek félre az, amely felfedezi az összefüggést az ismeretelméleti és társadalomtudományi felismerés között.

II.

Fichte ismeretkritikáját az a felismerés kapcsolja össze etikai és politikai gondolatával, hogy minden emberi lét alapja az a szellemi aktivitás, amely már az elvont gondolkodásban is tevékeny hatást gyakorol. Ez az oka annak, hogy szociális eszméi csupán elméleti állásfoglalásának következményei, ezek azonban mindenütt gyakorlati tevékenységbe torkollanak. „Mennél többet cselekszem, annál boldogabb vagyok", írja 1790-ben és ez a felismerés készteti arra, hogy kortársait is felhívja a cselekvésre. Nemcsak a „Reden an die deutschen Nation"-ban; hanem már előbb is azt írja, hogy „cselekedni, cselekedni! ez az, amiért a földön élünk". Az emberi természetnek ez a gyakorlati karaktere azonban teljes egységben van Fichte szerint az elmélettel, hiszen ismeretelmélete, vagy tudományos tana szerint a gondolat és a lét a tiszta én-ből fogható fel, ezt az ént azonban nem szabad nyugvó állapotban lévő metafizikai jelenségnek felfogni, hanem állandó szellemi tevékenységnek.

Fichtének ezt a nagy alapgondolatát gyakran vetették össze Goethe híres mondásával: „kezdetben volt a tett". Ez a mélyértelmű szó azonban még nem világít rá teljesen Fichte álláspontjára, mert filozófiájának legjellemzőbb része, hogy a létet alárendeli annak, aminek lennie kell. Így a tudat cselekedete nem önkényes cselekedet, hanem kezdettől fogva belső erkölcsi törvényszerűségnek van alávetve, vagyis tiszta törvényszerűségének megfelelően úgy cselekszik, ahogy cselekednie kell. Ennek következtében mindaz, ami az Én-en kívül van, tehát az egész világ, a tudatos tevékenység erkölcsi szükségszerűségből létrejött produktuma. Így értjük meg Fichtének azt a kijelentését, hogy a világ nem más, mint kötelességünknek anyagi megvalósulása, vagyis a világ fejlődése nem

más, mint a tevékeny öntudat erkölcsi feladata. Ezt a feladatot pedig az öntudat tulajdonosa, az ember tölti be. Minthogy azonban az embernek ez a hajlama a tiszta én ősi erkölcsi törvényszerűségéből következik, Fichte filozófiáját tulajdonképpen a goethei mondatnak azzal a változatával jellemezhetjük, hogy „kezdetben volt a kényszer".

Tehát valamennyiünket az aktivitás folyamata hajt ugyanazon törvényszerű értelmes cselekedet irányába, hogy tudomásul vegyük a dolgokat, elképzeléseink legyenek róluk, értékeljük őket, röviden: egész belső és külső világunkat felépítsük. Ezen a módon kapcsolódik össze „minden individium a tiszta szellem nagy egységébe". Az egyéniség tulajdonképpen a szellemi tevékenység tudatosult formája. Tehát az egyéni öntudat, az én minden megjelenési formája nem más, mint a szellemi tényked és általánossága, amely minden egyes egyénben ugyanazon törvényszerűség szerint lép fel és elsősorban egymással kapcsolja össze őket szellemi közösségbe.

Természetes dolog, hogy az egyéniség realitását egyáltalán nem ingatja meg, ha a szellem tevékenységének megjelenési formájaként fogjuk fel, hiszen ez a cselekvés csakis az egyénen keresztül valósulhat meg. Ebből azonban az is következik, hogy az egyén csupán a szellemi közösség tagjaként képzelhető el. „A legnagyobb tévedés és minden további tévedés alapja — mondja Fichte —, ha az egyén azt hiszi, hogy képes önmagáért létezni, gondolkozni és cselekedni, miután csupán az egyetemes és szükségszerű gondolat egyik része." Így van az, hogy Fichte individualitása, amelyet annyiszor szeretnek a szocializmus ellen alkalmazni, éppen hogy nem áll ellentétben a társadalommal. Ellenkezőleg az egyéniség a társadalmi ismeretelmélet alapfogalma lesz, mert hiszen az egyéniségben csupán a társadalmi értelem személyesedik meg. A társadalom

Fichte meghatározása szerint „értelmes lények egymással való kapcsolata".

A fichtei filozófia társadalmi jellegéből most már nyilvánvaló az a politikai következtetés, amely egy szociális állam megvalósítását tartja feladatának. Elméleti elgondolásának az egyes egyének egymáshoz való kapcsolódását illetően, eredménye, hogy e sok egyes egyént össze kell kapcsolni egy eredendően értelmes közösségbe, azaz egy értelmes államéletbe. A szociális állam Fichténél tehát több mint utópia.

III.

Ha az elméleti filozófia területén a tiszta én jelenti az embereknek a szellem törvényszerűségének megfelelő alapvető összefüggését, akkor a cselekvés területén a gyakorlati filozófiában a jog fogalma jelenti ugyanazt. Ahogy az egyén nem jelent semmit önmagában, mert csupán valakivel való kapcsolatban elképzelhető, ugyanúgy van ez a jog esetében is. Individuális szerepe megszűnt, semmi köze ahhoz a polgári felfogáshoz, amelynek értelmében az emberek különálló jogi személyek lennének. Éppen ellenkezőleg, Fichténél a jog nem más, mint az emberek szellemi összekapcsoltságának tükröződése, gyakorlati tevékenységük területén. Gyakorlati szempontból ez tulajdonképpen kiegészítője a közösség fogalmát felismerő lénynek. Éppen úgy, ahogy az emberek szellemi összefüggésének fogalma értelmében az igazság nem valami emberek felett lebegő érték ezentúl, a jog sem jelentheti az egyes ember különálló erejét. Sokkal inkább jelenti az egyes személyek kapcsolatát abban a formában, hogy mindenkinek egyenlő szabadsága van, ami azután mint az egyes ember joga jelenik meg. „A jog fogalma annyi, mint annak a gondolatnak a szükségszerűsége, hogy

mindenki szabad valamennyiunk szintetikus egységének fogalmában" — mondja Fichte, vagyis a jog tulajdonképpen csak egy kifejeződése az ember társadalmi természetének. Jogát védve az egyén, egyben a társadalmat is védi, mert az a jog, amely ellentétben állna a társadalommal, valamennyiunk szabadságát gátolná, tehát jogtalanság volna. A társadalmi renden belül való testvériség megbontása nélkül viszont mindenki megvédheti biztonságát és jogát. Tehát nem a jog és az egyéniség, hanem a jog és a társadalom azonos értékű fogalom Fichténél. Az egyént nem rövidíti meg senki ezáltal, éppen ellenkezőleg, szabadságának biztosításával növekszik egyénisége, azonban mint jogi személy, csak a társadalomban képzelhető el. „Az ember" — írja Fichte „A természetjog alapjai"-ban — „csak az emberek között válik emberré... ha vannak emberek, akkor azok mindig többesben értendők... az ember fogalma így nem az egyes egyén fogalmát jelenti, mert ez elképzelhetetlen, hanem a társasviszony fogalmát... az emberi élet azonos a társadalommal és joga van a legtökéletesebb társadalomra, amelyet csak elképzelhet."

Ebben a szociális értelemben a jog egészen más jelleget kap. Miután az emberek értelmi lények, közösség nélkül nem tudnak gondolkozni, a jog nem más, mint szabad emberek közösségének szükségszerű kényszerintézkedése, amelynek az a feladata, hogy megszüntessen végül is minden kényszert. A jogrend ugyanis egyben az erkölcs szankciója, mert hiszen ez a maga belső erejétől hajtva ugyanazt a szabadságot akarja, amit a jog kívülről támaszt alá. Ebből következik, hogy a fejlődés folyamán végül is a jogrendet az erkölcs helyettesíti. „Az állam éppen úgy, mint minden emberi intézmény, saját megsemmisítésére tör, minden kormánynak az a feladata, hogy a kormányzatot feleslegessé tegye. Még nem érkezett el ennek

az ideje... és mindaddig, amíg ez el nem érkezik. általánosságban mondva nem vagyunk igazi emberek." Nézzük csak meg, mennyire emlékeztetnek ezek a szavak Marxnak azon mondására, hogy a kapitalista termelési renddel együtt ér véget az emberiség előtörténete.

A jognak ez a tökéletesen társadalmi felfogása eredményezi, hogy túljutunk a természetjog individualista felfogásán. A jog Fichténél az egyén hatalmának fogalmából a társadalmi lét összekapcsoló fogalma lesz, egyre kevesebb szó esik itt a jogi személyről és egyre több kapcsolatairól. Világos, hogy a jog és az állam fogalmának ez a társadalmi felfogása magában hordja a szociális következményeket és Fichte, aki nem riadt vissza a következményektől, ha azokat helyesnek ismerte fel, le is vonja e következtetéseket. Elgondolkoztató szavakba foglalja ezt az egész forradalmi gondolatot, amikor azt mondja, hogy „minden jogtól való eltérést mentesít a szükség. Aki ezt a szükséget állandósítani akarja, az jogtalanságot akar. Ki kell mondani, hogy ellensége az emberiségnek és így kell kezelni. A jognak az útját meg kell tisztítanunk, aki nem megy félre az útból, azon keresztül gázol".

Ezen az úton jut el Fichte a tulajdonjognak egész új felfogásához és az állam összefüggő természetének és feladatainak fogalmához. Ennek a gondolatnak merészségét lényegesen többen dícsérték, mint értékelték. Mindkét tanítás Fichte általános szocialista alapelvének konkrét követelése, amelyeket ő igazságot kutató működésének során ki is fejtett.

IV.

A magántulajdon fogalmát Fichte radikálisan átértékeli. A római jog felfogása a magántulajdonról az volt, hogy egy bizonyos dologra való jog az a felett való kizárólagos rendelkezés jogát jelenti. Fichte ezt a felfogást teljesen elveti. A magántulajdon joga sem lehet más, mint a jog általaban, vagyis nem egy személy kapcsolata egy tárggyal, hanem az egyik személy kapcsolata egy másik személlyel egy tárgyra vonatkozóan. Így változik át a magántulajdonhoz való jogom abból, hogy önkényesen rendelkezhetem valamely tárgy felett, ami sértő lehet a másik társamra nézve, olyan szabadságjoggá, amely csak többiekkel való egyenlőségben állhat meg. A magántulajdon egy bizonyos dolog felett való rendelkezés szabadsága helyett, személyes szabadság lesz, egy intézményből, amely az egyéneket szétválasztja és érdekellentétbe viheti, egy mindenkit egyenlő jogállapotba helyező elv lesz és a helyett, hogy feljogosítana egyeseket arra, hogy meggazdagodjanak, míg mások elveszítik mindenüket, olyan normává változik, amely azonos szabad cselekvés mellett mindenkinek biztosítja magántulajdonát. A magántulajdon tehát szabad cselekvést biztosító kizárólagos jog ama cél érdekében, hogy egy szabad értelmi lény önmagát fenntartsa. „Minden embernek abszolút és elidegeníthetetlen tulajdona az élete" — írja a „Természetjog alapjai"-ban.

Ebből következik magántulajdonról alkotott fogalmának forradalmi jelentősége, amely az egész eddig fennálló jogrendet szükségszerűen megváltoztatja. A magántulajdon ettől kezdve nem egy nyugalmi állapotban lévő tárgyhoz ragaszkodó jog, hanem egy alkotó személyes erő, amely nem nyugszik meg addig, amíg nem teremtett szabad légkört minden jogi személy

tiszta cselekvése számára. „A Természetjog alapjai"-ban le is vonja ennek konzekvenciáját, amikor azt írja: „minden értelmes állam alkotmányának alapja az kell hogy legyen, hogy mindenki megélhessen munkájából... Mihelyt akad valaki, aki nem tud ebből megélni, akkor megfosztották attól, amihez joga van, és ettől a pillanattól kezdve megszűnt annak a jogi kötottségnek tagja lenni, amelyben az ember magántulajdonát el kell ismerni... Attól a pillanattól kezdve, hogy valaki szükséget szenved, senkinek sincs joga magántulajdonának ahhoz a részéhez, amelyre azért van szükség, hogy a bajbajutotton segítsenek... Polgári magántulajdonához csak azon az alapon van joga valakinek, hogy az állam minden egyes polgára meg tud élni a magáéból.." A magántulajdonnak ebből a felfogásából láthatjuk, hogy Fichtének egész más felfogása van az államról, mint amit polgárinak nevezhetünk. Mert a magántulajdon ilyen megfogalmazásának következetes megvalósítása sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint amit a szocialista társadalom programmja. Az állam feladata, hogy a magántulajdont egyetemes valósággá tegye, ez azonban azt jelenti, hogy amíg a fennálló jogrend megelégszik a tulajdon puszta jogi fogalmával, a nélkül, hogy törődne azzal, vajjon ez a forma minden jogi személy részére tartalmaz-e valamit, addig ezt a teljes tartalmat valamennyiunk közös joga biztosítja. Ez az, amit Fichte a „Handelsstaat"-ban úgy fogalmaz meg, hogy az államnak az a rendeltetése, hogy mindenkinek megadja a magáét, helyezze bele magántulajdonába és csak azután igyekezzék e jogát védeni.

Fichte meg volt győződve a magántulajdonról alkotott elméletének forradalmi jelentőségéről, csupán azt nem ismerte fel, hogy ez inkább kritikája a polgári tulajdon fogalmának, mint a polgári társadalom számára megfelelő magántulajdon elmélete. Éppen ezért

hagyták figyelmen kívül. Később „Rechtslehre" című művében is, arra a megállapodásra jut, ami a „Der geschlossene Handelsstaat"-nak is lényege, hogy a magántulajdon fogalma nem más, mint hogy valamennyiünk szabad cselekvési lehetősége társadalmi valósággá váljék. Ez a teljesen új megfogalmazása a jognak — a szocializmus tanítása. A „Rechtslehre"-ben egyébként a modern szocializmusnak még más gondolatai is feltalálhatók, amikor arra mutat rá, hogy miután a magántulajdon a szabad cselekvés jogát jelenti a megélhetés érdekében, a cselekvésnek az a része is az ember magántulajdonához tartozik, amely az életszükségletek megszerzéséhez nélkülözhetetlen, vagyis a munka. Ez a munka azonban már nem a régi jogrend értelmében vett kizsákmányolást jelenti, miután a magántulajdon új eszméje, amelynek értelmében mindenkinek szabad teret kell biztosítani tevékenysége számára. Ez pedig kizárja annak lehetőségét, hogy valaki is bárkit munkára kényszerítsen. Így lesz a munka mindenki azonos kötelessége. Ezért mondja Fichte e művében, hogy „a munka államjogi értelemben szabadságot jelent, életszükségleteink megszerzésére, mert az a munka, amit mások helyett végzünk el nem más, mint adózás". Ebből következik — és ez a legnagyszerűbb következménye a mi számunkra e gondolatsornak — hogy a munka nem lehet hosszabb, mint amennyit a társadalmi szükséglet megkíván. A magántulajdonnak igazi jelentősége ennek az új értelmezésnek megfelelően olyan szabad cselekedetre való jogot jelent, amelyet csak a társadalmilag szükséges munka korlátozhat, ebben pedig benne van a szabadidőre való jog is. A „Rechtslehre" új meghatározása szerint „mindenkinek jogában áll szabadságának oly mérvű biztosítása, hogy szükségletének és polgári kötelezettségének kielégítése után szabad időre van joga, vagyis erőre, időre és helyre saját céljainak érdekében. Akinek

ezt nem biztosítják, annak nincs joga semmire, nincs semmi kapcsolata a többiek jogával és az az alkotmány, amelyben ez lehetséges, az ő számára nem jogalkotmány, hanem kényszerintézmény". Most határozza meg a magántulajdon fogalmát, amikor röviden így foglalja össze: „a magántulajdon azt a szabadságot jelenti, hogy munka segítségével szabadidőt nyerjünk".

A szabadidőre való jog, mint a magántulajdon igazi értelme, egyben rávilágít ennek az új felfogásnak következményeire. Mert mit jelent a magántulajdonnak sokat emlegetett állami védelme? Semmi mást, mint hogy az államnak növelnie kell a munka termelő erejét, hogy ezzel nagyobbítsa a szabadidőt. Ez azonban csak egy szociálisan rendezett államban lehetséges, mert a mai jogrendben a termelőerő növelése csak a termelőeszköz tulajdonosának használ és az emberi munkaerő feleslegességévé válásával a munkanélküliséget és a nyomort növeli. De Fichte „Rechtslehre"-jében azt a követelést támasztja, hogy a munka termelőerejének növelése csak szabadságban történhetik. „A szabadsághoz tartozik az eszközök állandó csökkentése... tehát az állam célja az összesség munkaviszonyait állandóan a tiszta szabadidő számára egyre kedvezőbbé tenni, azaz a nemzeti vagyon állandó növelése." Ilyen körülmények között nyugodtan elmondhatjuk, hogy Fichte gondolatainak e csodálatos befejezése egyenesen a jövő szocialista állama programmjának tekinthető. „Amennyivel kevesebb szabadidőt hagy az állam céljainak megfelelő munka, annál szegényebb, amennyivel több szabadidőt, annyival vagyonosabb a közösség."

V.

Fichtének a magántulajdonról alkotott fogalma már mutatja, mennyire összefügg ez az államról alkotott fogalmával, amely éppen úgy különbözik a jelenleg

fennálló államtól, mint a fichtei magántulajdon a polgári magántulajdontól. A történelmi államról alkotott kritikát nem lehet teljesen a polgári államra alkalmazni, mert Fichte természetesen elsősorban az abszolutizmust bírálta. Aki azonban Fichtének ezt a kritikáját jól ismeri, és államideálját a polgári állammal összehasonlítja, az eldöntheti, vajjon ez a kritika csak az abszolutisztikus államra vonatkozik-e? Jusson csak eszünkbe, hogy Fichte minden olyan államot, amely polgárainak nem garantálja ugyanazokat a szabadidőre vonatkozó jogokat, kényszerintézménynek nevez — és akkor láthatjuk, hogy más-e a mai állam, amelyben a munkaidő minden csökkentése csak hosszas küzdelmek árán érhető el és még akkor is állandó veszélyeztetésnek van kitéve. Kétségtelen dolog, hogy a polgári, azaz alkotmányos állam azokhoz a szükségeszközökhöz tartozik, amelyek Fichte szerint még nem értek el az értelem magasságához. Maga Fichte járult hozzá annak a nézetnek a megerősítéséhez, hogy az államról alkotott kritikája a polgári jogállamra is vonatkozik. A polgári álláspontra jellemző ugyanis a formális jogegyenlőség túlbecsülése. Fichtét azonban a formális szabadságjog túlbecsüléstől megóvja a jog fogalmáról alkotott szociális felfogása. Így van azután hogy „Rechtslehre"-jében a formális demokrácia szocialista kritikáját megelőzve állapítja meg, hogy „az állam törvényes formája nem bizonyíték az adott állam igazságossága mellett". Az egyetlen kritérium „mindenki legnagyobb szabadságának és függetlenségének biztosítása. Ha ez nincs, akkor nem beszélhetünk jogról, mert megsérti a jog legfontosabb pontját, éppen ezért jogtalan. Nem más, mint puszta kényszer es leigázás". Így az állam eszméje Fichténél az abszolutista és a polgári állammal szemben nem más, mint a jogról alkotott fogalmának megvalósítása a társadalmi életben, célszerű organizáció, azaz a jog és egyenlőség

biztosítása segítségével. Az eddigi véletleneken alapuló fejlődés helyébe az állam megszervezésének kell lépnie világosan megfogalmazott terv jegyében. A tudománytól vezetett szociális technika, a politika mint tudomány nagy gondolatának jegyében találkozik Fichte Saint-Simonnal. A gondolat egyébként Platon óta Moruson és Campanellán keresztül vezérgondolata volt mindazon gondolkodóknak, akik ott állottak a társadalomtudomány és szocializmus bölcsőjénél. Fichténél a tudományos politika az új jogrendbe torkollik, amely megfelel az elmélet és gyakorlat egységéről alkotott felfogásának. És e felfogás eredménye egy olyan jogrend, amelyben az államilag megszervezett termelés és elosztás érvényesül a jelenlegi földtulajdonrendszer megszüntetésével, minden öröklött tulajdon felosztásával, általános munkakötelezettség, kozosségi gyermeknevelés és a család újjászervezése jegyében — azaz szocialista megszervezése a gazdaságnak és a szellemi életnek. Mindebből kiderül, hogy Fichte filozófiájának etikai érdeklődése csupán következménye annak, hogy kezdettől fogva az ember társaslényi mivoltát helyezte érdeklődési körébe. Ennek a filozófiának az etikába kell torkollania, miután a szellem elméleti és gyakorlati megjelenési formáját egyaránt társas létként fogta fel ellentmondást nem tűrően. A szocializmusa nem az etika posztulátuma, hanem elméleti következtetésének eredménye. Azonban Fichténél is az etika csak jóváhagyja a szocializmust, de nem alapozza meg.

VI.

Az értelem államának fogalma és ezzel együtt Fichte szocializmusa különös módon teljesedik be, ahogy ő a jelenkor szükségkényszerállamából való átmenetet az értelem államába elképzelte. Még nem ismeri

fel a társadalmi törvényszerűségeket, amelyek az osztályellentétekből fakadnak és nem látja azt sem, hogy az értelem és az erkölcs egyetemes fejlődése az elnyomott osztályok érdekei győzelmének megfelelően következik be, hanem a nevelés eszközével óhajtja célját elérni. Ez a vezérgondolata a „Reden an die deutsche Nation"-nak, amelyben az alapjaiban megváltoztatott népnevelés, a szocialista nevelés segítségével szeretné a német nép újjászületését elérni. „Az abszolút szabadságot kell biztosítani mindenkinek, ez az állam feladata... de hogy valósíthatja ezt meg?... csakis intézmények segítségével, amelyekben a szabadságra oktatnak mindenkit..."

A fichtei népnevelés gondolata szocialista nevelési elveken nyugodott, a gyermekeket nem a szülő, hanem egy kommunista kozosség nevelte volna. Többször visszatér erre a gondolatára és teljesen elveti a családban való nevelést. A család az állam mellett ugyancsak szükségintézmény és így, mint egy helyen mondja: a családnak — a jelek szerint — tonkre kell mennie. Azoknak, akik a gyermekeknek a szulői nevelés alól való elvonását a családi élet megsértésének tartják, azt válaszolja, hogy véleményüket arra a nyers fogalomra alapozzák, mintha a gyermek a szülő magántulajdona lenne. Lehetséges, hogy a családi nevelés néha jól beválik, de az ész állama nem bízhatja ezt a véletlenre.

A családi nevelés nem az egyetlen hibája a fennálló nevelési rendszernek, lényegesen súlyosabb, hogy eddig csupán egy szűk kisebbség képezhette magát. „Azonban a nagy tobbség, amelyen a közösség nyugszik, a nép nevelése teljesen el lett hanyagolva" — írja. Fichte felismeri a népnevelés lehetőségeinek szörnyű sorvadását, amelyet az állandóan növekvő munkarabszolgaság okoz, amikor már a gyermekeket is munkára kényszeríti. De a felsőbb osztályok nevelése is

rossz, mert csupán magánügynek tekintik, a nélkül, hogy az összességgel való kapcsolat gondolatát hangsúlyoznák ki. Csak a jelenlegi nevelési metódus megváltoztatásával lehet ezen segíteni, ha a rendiség megkülönböztető jellege megszűnik és megteremtjük a nép kultúrközösségét. Ez az igazi nemzetnevelés, ez Fichte hazafias programmja, amely végeredményben ugyanazt az eszmét szolgálja, mint politikai gondolatai, az értelmi vagy szociális államot. „Az a véleményem, hogy az embernek nem kellene nyomorognia, hanem békében, nyugalomban és boldogságban élhetne, ha saját maga ezt akarná. Ezt a boldogságot azonban semmi külső hatalom nem adhatja meg neki, sajátkezűleg kell kiharcolnia", — írja és e szavakból éreznünk kell azt, amit a Kommunista Kiáltvány úgy fejez ki, hogy a proletariátus felszabadítása csak a proletariátus műve lehet.

VII.

Fichte egész muve titáni kísérlet, hogy öntudatra ébressze és forradalmi cselekedetre ragadja kortársait. Pontosan tudta azt is, hogy többet kívánt, mint erkölcsi jellemképzést. „Így lettem az igazi megalapítója egy új korszaknak, a világosság korszakának azzal a céllal, hogy minden emberi cselekedet a világosságot áhítsa. Mindenki más mechanizálni akar, én felszabadítani." Azt is tudta, hogy eszméi és követelései olyan történelmi korszakba vezetnek, amelynek követelményeire a jelenkor még nem érett meg. „A mai kor még nem alkalmas arra, hogy szavamnak higyjen, éppen ezért mesebeszédnek véli... csak élőkre hat az élő valóság, éppen ezért mindennapi életünktől távol áll ez a filozófia... nem érzi jól magát ebben a korszakban, előfutára annak az időnek, amikor napvilágra kerülhet."

Ez az idő valóban elkovetkezett és elégtétellel vehetjük tudomásul, hogy a modern szocializmus korszaka volt, amely Marxban tiszteli megalapítóját. Fichte a társadalmi cselekedet céljainak világos meglátásában jelölte meg az ő ideje eljövetelének feltételét. De ha megfigyeljük. „önmagam és korom öntudatra ébredése", „az öntudat reformja", ezek voltak, mint ismeretes az ifjú Marx első jelmondatai is, ezek jegyében indul el, hogy Fichte örökségét betolthesse. Mert mi más lehet a tudományos szocializmus hatalmas munkája, mint a proletariátus öntudatraébresztése, hogy felismerje helyzetét és megismerje a történelmi folyamatot, amelyben cselekednie kell? Mi más lehet, mint a nép ébresztése öntudatra, világosságra, öntevékenységre, nagy eszmék érdekében, melyektől Fichte oly sokat remélt, melyektől mi is minden kulturális haladást remélünk? Fichte valóban új korszak megalapítója volt. Előre látta és felismerte, hogy a dolgok eléggé érettek lesznek egyszer arra, hogy a nép elé kerüljenek, de nem sejtette, milyen gyorsan fogja a nép ezeket magáévá tenni. Mi azonban, akik abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a népek megújulásának abban a nagy történelmi korszakában élhetünk, amikor a szocialista proletariátus felemelkedik, sohasem feledkezhetünk meg a figyelmeztetésről, hogy az első filozófia, amely a személyes szabadságot és a lelki önállóságot minden szociális lehetőségével konzekvensen feltárta, a szocializmushoz vezetett éppen úgy, mint ahogy éppen ez a szocializmus valósítja meg a személyes szabadságot. Fichtében a modern szocializmus egyik szellemi előharcosát tiszteli. Annál büszkébben teheti ezt, mert egyben az egyéniség, az individualizmus nagy védelmezője is volt, de nem látott az egyéniség számára jobb védelmezőt, mint a — szocializmust.

LUDWIG FEUERBACH
(1804—1872)

I.

Nincs maradandó győzelem a szellem küzdelmeinek harcmezején. Különösen nincs ott, ahol a legmélyebben rejtőző igazságok felismeréséért folyik a küzdelem, nincs a filozófia küzdőterén. Ez az a mezőny, ahol a harcot mindég újra kell kezdeni, mert hiába arat győzelmet az ész a tévedés felett pontról-pontra bebizonyítva, hol tért el az emberiség az igazságtól, hol fogadott el valódinak látszatigazságokat, a tévedés igazságnak mutatkozó megtévesztő látszata megmarad.

És a változó helyzetekben [illegible] eleven ismét jelentkezik új formában.

Elsősorban vonatkozik [illegible] vallás és a filozófia kapcsolatára, hisz ezek ellentétességeskedése azóta tart, amióta a gondolat megpróbálta a tapasztalatot a kinyilatkoztatás folé helyezve önállósítani magát. Forgassuk csak egy kicsit az emberi szellem történetkonyvének lapjait, azonnal bő és éges ismeretet szerezhetunk erről a véres és nem egyszer áldozatot követelő küzdelemről. Nem is csoda: „A tudomány felszabadítja a szellemet, noveli az értelmet, a teológia szukíti és korlátok kozé szorítja. Csak azért üldozte oly mérhetetlen gyulolettel a teológia a filozófiát, mert a filozófia megérteti az emberiséggel a mindenség problémájat... De senki se gondolja, hogy ez a gyulolet csupán egy bizonyos filozófia ellen irányul. Szó sincs róla. Nem volt és nem is lehet olyan filozófia, amelyet a teológia nem tartott és nem tartana antikrisztusinak. Hamis, semmitmondó filozófia lenne az, amely megfelelne a teológusoknak."

Ludwig Feuerbach, az emberi szellem történetének egyik legkiválóbb alakja írta ezt annak a korszaknak kezdetén, amelyben a Kant által megkezdett munka az ember ontudatosítását illetően az ismeretkritikát magamogott hagyva a történelem-pszichologia felé fordul, hogy aztán Marx Károly a gazdasági analízis fokára emelje. E közben azonban Feuerbach még egy paratlan szabadságharcot is folytat, hogy a gondolatot kiszabadítsa a teológia béklyói alól. Ez annál jelentősebb, mert lehetővé teszi a belsőleg szabad ember megteremtődését, aki alkalmas azután a külső szabadság kivívására. Ezt a belső lelki szabdságot, ezt óhajtotta égő vágyakozással egész életében Feuerbach és harca az emberi kultúra fejlődésének szempontjából márcsak azért is jelentős, mert pontosan akkor vívta, amikor ez az onmaga felszabadítására irányuló küzdelem az egész felnovekedő nemzedék programmja kellett,

hogy legyen. Működésének fénykora pontosan egybeesett a német tudományos szocializmus hőskorával és, ahogy *„A kereszténység lényege“* című művének végszavában remélte, munkássága valóban fordulópontot jelentett a szellem történetében. Maga ez a mű is egyik erőteljes jele e fordulatnak. Semmi csodálatos sincsen abban, hogy éppen Marx és Engels, akik a Feuerbach által megkezdett úton tovább akartak haladni és szemléletét az egész társadalomra ki akarták terjeszteni, teljesen hatása alá kerültek. Marx és Engels 1845-ben megjelent írásában, „A szent család“-ban olvashatjuk, milyen elragadtatással nyilatkozott Marx Feuerbachról és Engels még évtizedek mulva is megemlékezik „Feuerbach és a klasszikus filozófia befejezése“ című művében „A kereszténység lényegé“-ről. „Mindenkinek saját magának kellene átélnie ennek a műnek felszabadító hatását, mert csak akkor értheti meg, miért voltunk akkor mi valamennyien feuerbachisták“ — írja. És ez a magyarázata annak, hogy ha felvetjük a kérdést, mi a jelentősége a gondolkodónak a filozófia szempontjából, egyben arra is választ akarunk adni, mit jelent a modern (marxista) szocializmus számára.

II.

Ludwig Feuerbach 1804 július 28-án született a bajorországi Landshutban, apja Anselm Feuerbach híres büntetőjogtanára volt korának. Már ifjúkorában érdeklődött a vallástudományok iránt, éppen ezért 1823 húsvétján a heidelbergi egyetem teológiai fakultására iratkozott be. Egy év múlva Berlinbe ment és Hegel felolvasásainak hatására kezdett érdeklődni a filozófia iránt. A filozófiai problémák térítették el lassan teljesen a vallástudománytól. „Nem foglalkozhatom tovább teológiával“ — írja apjának — „benne éltem

MUNKASÓBÓLÓ GONDOLKSÁGA SZILVÁSVÁRAD

eddig, de most már nem elégíti ki szellememet, nem adja számomra azt, amire szükségem van. Szabad emberből értelmetlen és meggyőződés nélküli rabszolgává válnék, ha a teológia mellett maradnék..."

Ez volt az a döntő válfozás ennek a nagy gondolkodónak életében, amely a vakbuzgó ifjúból szenvedélyesen kritikus természetű férfit teremtett. És éppen, mert a hit eddig az igazságot jelentette számára, kellett az igazság kedvéért feladnia a hitet, mihelyt a kritikai filozófiában találta meg az igazságot. Legelőször természetesen mestere, Hegel filozófiájának hatása alatt állt, de doktori disszertációja — amelyre még visszatérünk — már gondolkodása egyéni módjának jeleit mutatja. 1826-ban nyeri el doktori diplomáját az erlangeni egyetemen és ott is marad mint tanársegéd. Az egyetemi karriernek azonban rövidesen végeszakad, mert első írása *„Gondolatok a halálról és a halhatatlanságról"* minden misztikusság felé hajló kifejezésmódja ellenére is elárulta a keresztény felfogástól eltérő álláspontját a lélek halhatatlanságát illetően. Ezzel azután megszűnt a lehetősége annak, hogy bármely német egyetemen katedrához jusson. Így érzi először a saját bőrén a teológia annyiszor ostorozott türelmetlenségét. A teológia kergette a tollából élő magános tanítót a bizonytalanságba, ami nemcsak azt jelentette, hogy korának szellemi életétől teljesen izolálták, hanem azt is, hogy öreg korára a legnagyobb nélkülözésekkel kellett küzködnie.

Első írását sorra követte a többi nagyobb filozófiatörténeti munka (Bayleról, Spinozáról, Leibnitzről és másokról), melyekben lépésről-lépésre távolodik a hegeli filozófiától, míg végül az 1839-ben megjelent *„A hegeli filozófia kritikája"* című művében végleg szakít mesterével. Ezek után jelent meg 1841-ben híres munkája „A kereszténység lényege", amely egyszerre ismertté tette nevét és a lelkesedés, valamint

a harag viharát váltotta ki. Óriási hatása, történelmi jelentősége ellenére sem nevezhetjük azonban Feuerbach főművének ezt a munkát, mert tulajdonképpen nem írt egyetlen egy úgynevezett legfontosabb művet sem. Ennek az állandóan fejlődő gondolkodónak speciális jelentőségét inkább összes munkájának teljességéből tudjuk megítélni.

Feuerbach saját megítélése szerint is „A kereszténység lényege" csak egyik első és nem is minden ellentmondás nélküli kifejeződése mondanivalói lényegének. Az újonnan megtalált igazságot hamarosan egész sor kisebb írásban világítja meg, ezek azonban, ugyancsak Feuerbach szerint, jelentéktelenebbek, mint az előző könyv. Vallásfilozófiai alapokon nyugvó álláspontját rövidesen általános filozófiai és ismeretkritikai oldalról is megvilágítja két alapvetően fontos művében. Egyik *„Előljárótételek a filozófia reformjához"* (1842), a másik *„A jövő filozófiájának alapjai"* (1843). Ez a két írás, amelyek mindegyike programmszerűen vezet át a hegeli metafizikából, a feuerbachi természettudományosságba, gyakorolt különösen nagy hatást Marxra, olyannyira, hogy az utóbbinak a negyvenes évekből való kritikai írásaiban nem egyszer még Feuerbach stíláris fordulatainak hatását is láthatjuk. Maga a kereszténységet illető valláskritika az 1845-ben megjelenő *„A vallás lényege"* című értekezésben folytatódik.

1848 a nagy gondolkodót, ha nem is mint politikust, de mint melegen érdekelt „szemlélőt és kritikust" találja. A majnamenti Frankfurtba siet, hogy részt vegyen a birodalmi nemzetgyűlés ülésén, amelyen a német népnek oly sok ifjonti reménye fulladt erélytelenségbe és nevetségességbe. Noha nem érezte magát eléggé felkészültnek arra, hogy a „homályból" a nyilvánosság elé lépjen, mégis ott akart lenni, hátha nyilik valami lehetőség a tevékeny beavatkozásra. Arról is meg volt győződve, hogy igazi javulás addig nem

varható, „amíg a régi bürokraták, kiöregedett miniszterek és tisztviselők helyére teljesen új, határozottan demokratikus és republikanus gondolkodású, népből jött elemek nem kerülnek", de az időt még nem tartotta érettnek erre, mert tisztán látta a negyvennyolcas forradalom gyengeségét. „A pillanat az átmeneti idők pillanata, éppen ezért a tanácstalanság, a politikai érzék hiánya, a múlt és a jövő közötti húza-vona jellemzi." Ilyen idők nem alkalmasak döntő fordulatra, de Feuerbach előtt egy pillanatig sem volt kétséges, hogy „a demokratikus szellem, amely az ország ügyét nemcsak egy osztály, hanem az egész nép ügyévé óhajtja tenni", végül is győzedelmeskedik.

Minden visszavonultsága ellenére a maga módján mégis csak résztvett korának mozgalmaiban. Az akadémikusok meghívására 1848—49 telén, tehát a forradalom leveretésének idején, amikor kétszeresen veszélyes volt megmozdulni, nemcsak polgári, de proletár közönség előtt is tartott felolvasásokat Heidelbergben a vallás lényegéről. A heidelbergi munkásképző egylet külön meg is köszönte neki, hogy az addig kitaszított, minden művelődési lehetőségtől elzárt munkásságot beengedte felolvasásaira. „Nem vagyunk tanult emberek és nem tudjuk felmérni az Ön felolvasásainak tudományos értékét" — mondja a naivságában is öntudatos üdvözlő szöveg — „azt azonban érezzük, hogy a vallás és a papok igája, amely ellen Ön küzd, utolsó alapja a jelenlegi elnyomatásra és gazságra épült rendszernek, és azt is tudjuk, hogy amit Ön tanít, hogy a hit helyét a szeretetnek, a vallás helyét a művelődésnek és a papok helyét a tanítóknak kell elfoglalniok, az egyetlen biztos alapja annak a jövőnek, amelyre mi vágyakozunk."

Ezek a felolvasások 1851-ben nyomtatásban is megjelentek. E közben azonban a közvélemény érdeklődése elfordult a vallás kritikájától, amely végeredményben csupán első megjelenési formája volt az állam

és intézményei nyílt bírálatának. A forradalom lelkesedése az égi hatalmak kritizálásától a földi hatalmak felsőbbségét kivizsgálandó kutatások felé fordította a gondolkodást. Feuerbach ezzel szemben azt vallotta, hogy az általa felvetett kérdéseket még korántsem értették meg annyira kortársai, hogy e problémák felett nyugodtan napirendre térhetnének. És bizonyos, hogy igaza is volt, amikor úgy érezte, hogy munkájának mélyebb történelmi megalapozására van szükség. Így maradt meg a valláskritikánál, ami viszont azt eredményezte, hogy a negyvenes évek idején oly sokat emlegetett neve egyre ritkábban került forgalomba. E részvétlenséggel leszámolva vetette magát bele teljesen a munkába, hogy hatalmas történelmi munkájában, a „Theogonie"-ben mindent átfogó történelmi anyag birtokában vizsgálja végig újra valláskritikájának eredményeit. Ez a munka 1857-ben jelent meg.

Élete utolsó éveiben kereseti lehetőségeinek gyors csökkenése igen nyomasztóan hatott rá. Tudományos működésének mellőzése ugyancsak elkeserítette és gyöngítette munkakedvét. A teológia fanatikus kritizálása miatt kellett otthagynia természetes életpályáját, az egyetemet, amely nemcsak korának szellemi érdeklődésével tartotta volna állandóan összhangban, hanem létalapját is biztosította volna. Így azonban, ha visszatekintett élete működésének hasznosságára, azt kellett látnia, hogy a nélkülözés majdnem tönkretette a munkáját. Nincs elszomorítóbb dolog, mint barátjához, Kapp Frigyeshez írott levelében azt olvasni, hogy: „Mennyi témát adtam fel teljesen, mennyit tudtam csak részleteiben megoldani, mert nem álltak rendelkezésemre megfelelő könyvek, vagy csak akkor tudtam őket beszerezni, amikor már elvesztettem kedvemet a munkához. Milyen szomorú tapasztalatokat gyüjtöttem ebben a vonatkozásban!" Vagy, amikor máshol feljegyzi:

„Azt mondják, hogy mennyi mindenről nem írtam, amiről írnom kellett volna? De nem is állt rendelkezésemre sok minden, aminek rendelkezésemre kellett volna állnia, hogy mindazt meg is írhassam, amit meg kellett volna írnom."

Felbecsülhetetlen értéket jelentett számára ezekben a szomorú utolsó években a goiserni parasztfilozófussal, Konrad Deublerrel való barátsága. Deubler nagyrabecsülése és részvéte bizakodóvá tette, hogy tanítása mégis eljutott a néphez. A szívélyes Deubler családnál, a szabad zöld hegyek világában keresett és talált a mélyen lehangolt, beteg gondolkodó írt lelkére és testére. Élete utolsó évében is itt akart magához térni, de 1872 tavaszán megbetegedett és soha többé nem látta viszont a szeretett hegyeket. Annyira legyengült, hogy nem távozhatott lakásából többé és 1872 szeptember 13-án — a szó szoros értelmében vetten — kiszenvedett.

III.

Feuerbach érdeklődésének homlokterében elsősorban az állt, hogy a vallás lényegének megértését segítse előbbre és jelentőségét bírálja. Ez az érdeklődése egy percre sem csökkent, akár etikai, akár ismeretkritikai kérdések merultek fel. Kétségtelen dolog, hogy filozófiájában a fejlődés szakadatlan láncolatát láthatjuk, a teológiaitól jutott el a spekulatív filozófiáig és onnan érkezett el a pozitivista antropológiához. E folyamat láttán még lényegesebb Feuerbach gondolkodásának egységére felhívni a figyelmet, mert első follépésekor már megmutatkozik az a kiindulási pont, amely egész későbbi munkásságának lényege lett. Egyéni problematikája és az a mód, ahogy a megoldást keresi, meg mutatkozik már „De ratione una universali infinita"

(Az értelem egysége, egyetemessége és végtelensége) című doktori disszertációjában és abban a kísérőlevélben, amellyel Hegelhez elküldte. Mondhatnók, hogy egész későbbi munkássága tulajdonképpen az ekkor felismert igazságnak konkrétabb és világosabb kifejtése. Itt jelentkezik az az irányzat, amelyen keresztül Feuerbach eljut oda, hogy az ember lényege a társasság (Gattungsmässige). Ehhez a disszertációhoz kell visszamenni, ha a társadalmi élet pusztán történelempszichológiai megértésén túlmenően ismeretkritikai szemmel óhajtjuk nézni a dolgokat. Csak ebben az esetben tudjuk a maga egészében értékelni Feuerbach szolgálatait ebben a kérdésben.

Szinte azt mondhatnók, ahogy Feuerbach ebben a disszertációban a társasság fogalmát megállapítja és magyarázza, az a könnyen leválasztható hegeli kifejezésformáktól eltekintve filozófiai szempontból sokkal jelentősebb, mint a későbbi írásai. Később túlságosan elnyomja az ismeretkritikai filozófust a saját új meglátásától meggyőzött történelemkritikai antropológus. Később a tényleges társadalmi jelenségek pszichológiai analízisén van a hangsúly, elsősorban a vallásos elképzeléseken és érzelmeken. Itt azonban még a noológiai (ismeretelméleti) kérdés emelkedik ki, hogyan lehetséges az önálló tudattal bíró embereket összekapcsoló egyetemes viszony, amely a társadalmi életet egyáltalán létrehozza. Természetes dolog, hogy ez a kérdés Feuerbachnál még nem vetődik fel ilyen biztonsággal, ahogy ez ebben az értelemben nálam is csak a legutóbbi időben formálódott. Ugyanekkor azt hiszem, hogy ha az érdeklődést erre a szempontra felhívjuk, akkor rögtön el kell ismernünk, hogy Feuerbach volt egyike az első gondolkodóknak, akik mint már Fichte is, a német klasszikus filozófia ismeretkritikáját a társadalmi tapasztalat körére tudatosan kiterjesztették. A gondolat fejlődésének különös élességére mutat disszertációjának egyik

konkrét bizonyítéka, amikor a nélkul, hogy felismerné jelentőségét, mutat rá Kant ismeretkritikájának nemcsak a természeti, de a társadalmi tapasztalattal és ezáltal a társadalomtudomány kritikai alapjával való kapcsolatára. Valóban, a kanti tanításnak az a tétele, amelyben tapasztalatainkat visszavezeti az egyetemes érvényű tudás formaszerinti részévé, tulajdonképpen egy egyetemes megegyezést foglal magában, úgyhogy a logikai törvényszerűség ezek után nem is egyéni tovább, hanem egyenes társadalmasítása az emberi gondolkodásnak, ami a praktikus és történelmi emberi kapcsolatot egyáltalán lehetővé teszi.

Nos, Feuerbach éppen ezt a szociális oldalát fogta meg zseniálisan és fejezte ki a maga módján a transcendentális kritikának. „A gondolat — olvashatjuk a disszertációban — egyetemes, együttes cselekedet... Gondolkodni, ez a módja annak, hogy egyetemesek legyünk... A gondolat keresztulmegy minden egyes egyénen és elválaszthatatlan marad onmagától. Ha gondolkozom, mindenki vagyok." Az én, az egyéniség üres forma marad ezután, amelyben a tudat egyetemessége tudatosul. „Ha tehát gondolkozom, nem úgy vagyok egyetemes, mint egy személy, amely önmagában különleges, hanem egyszerűen egyetemes minden kivétel és korlátozás nélkül." A teljes egyenlőség tehát nem a halál után kovetkezik be, amikor valamennyien porrá leszünk, hanem már az életben, mégpedig a gondolkozás által. Ez az azonos értelem kapcsolja egymáshoz az embereket, elsősorban e módon értik meg egymást. „Nem azért beszélunk, hogy a szubjektív gondolatokat kozöljük, mintha a beszédet kitalálták volna, hanem azért, mert a gondolat kozös."

Erre a már a gondolkodásban jelentkező karakterére a társaságnak, későbbi írásaiban mindég visszatér Feuerbach. Ez a meglátás, hogy az ember saját egyéni megismerésére és cselekedetére is csak mint

társadalmi lény képes, alapvető feltétele később az istenfogalom pszichológiai megoldásának Feuerbach vallásfilozófiájában.

IV.

A valláskritikától jutott el Feuerbach ahhoz a pozitivista realizmushoz, amely döntő haladást jelentett korának metafizikai gondolkodásával, különösen Hegelével szemben. Közönségesen szeretik Feuerbachot materialistának nevezni, mert élete második felében nagy érdeklődést mutatott a természettudományos materialisták iránt és mert ő maga is gyakran materialistának nevezte magát. A spiritualizmus ellen folytatott harca is ezt tamasztja alá. Pedig Feuerbach nem volt materialista a szó filozófiai értelmében. Materializmusa csupán annyit jelent, hogy a spiritualistákkal, a csupán spekulatív filozófiával operálókkal szemben a valósághoz, azaz a *materiálisan* megfogható tényekhez és kapcsolatokhoz ragaszkodik. Ez a valóság Feuerbachnál az ember, de nem az absztrahált „ember", amely csupán szellemi jelenség, hanem az élő testtel és lélekkel rendelkező ember. Ezért nevezi ezt a szemléletét az ember antropológiai szemléletének és elválasztja a materializmustól. „Sem a lélek és test kettőssége, sem a fiziológia, sem a pszichológia nem igazság önmagában" — írja — „az igazság az antropológiában van". Éppen ezért mindég visszautasította, hogy egyszerűen materialistának nevezzék és legszívesebben „szellemi természetbúvárnak" szerette magát nevezni, akinek szüksége van filozófiájában az anyagi valóságra.

Még kevésbbé találó Feuerbachot röviden sensualistának nevezni, mert ez annyit jelent, hogy az emberi szellem üres és teljesen passzív valami, amely csupán az érzékek útján szerez benyomást mindenről, úgy

ahogy a viasz formálódik a pecsétnyomó nyomására. Feuerbach inkább azt hangsúlyozta, hogy az érzékek csupán a gondolattal együtt, azaz ha felfogták már, amit a külvilágtól nyertek, tudnak tapasztalatot nyujtani. Sem materialista, sem sensualista nem volt, hanem — pozitivista, ami annyit jelent, hogy a gondolatot a pozitiv, tehát érzékek útján szerzett és gondolkodva kontrollált tapasztalati tényekre igyekezett korlátozni.

Ennek a szemléletnek jegyében készült két előbb említett műve, az *„Előljáró tételek a filozófia reformjához"* és *„A jövő filozófiájának alapjai"*. Az „Előljáró tételek" tökéletesen kifejezi Feuerbach pozitivizmusát. „A filozófia annak a felismerésére van", — írja — a dolgokat és a tényeket úgy ismerni, és úgy gondolkodni róluk, ahogy vannak — ez a legfőbb törvénye és feladata a filozófiának." Ez a valóság a természet és az ember. Az és szócska karakterizálja Feuerbach álláspontjat a legtökéletesebben. „Az új filozófia" — olvashatjuk „A jövő filozófiájának alapjai"-ban — az embert teszi a természet bevonásával az egyetlen egyetemes és legfőbb tárgyává a filozófiának." Így lesz a filozófia antropológiává nála, mert már nem a „gondolat" és a „lét" elvont fogalmaival dolgozik, hanem az ember és a természet valódi összefüggéseivel. A lét, amelyet Feuerbach a filozófia kiindulási pontjának tart, elválaszthatatlan az emberi tudattól és csak ebben az állandó kapcsolatban érthető.

Ám ez a nélkülözhetetlen összefüggés a lét és a tudat, a természet és az ember között, még nem a teljes valóság, hozzátartozik az is — és ez Feuerbach történelmi jelentősége, amivel különösen a marxizmusra hatott —, hogy az ember nem önmagában álló egyéniség, hanem csakis mint társas lény létezhet. Az idealizmus tévedése — Feuerbach szerint — éppen az volt, hogy izolált, önmagáért való lénynek képzelte az embert. Ezzel a kritikájával Feuerbach elveti ugyan kissé

a sulykot, ám annál helytállóbb az az álláspontja, amit az alábbiakban fejez ki: „Csak a közlés, csak két ember beszélgetése hozhat létre gondolatot, nem egyedül, csak társas viszonyban jönnek létre fogalmak. Az ember létrehozásához két ember kell — a szelleméhez éppen úgy, mint a fizikumához; az ember közössége a másik emberrel az első principiuma és kritériuma az igazságnak és az egyetemes érvényűségnek."

Így ismeri fel a filozófiai kritika valódi alapjának az ember társaslényi mivoltát és ezzel tulajdonképpen visszatér disszertációja eredményeihez. De most nem ismeretkritikai, hanem történetpszichológiai értelemben. Az embernek erre a társas ösztönére kell mindazt visszavezetni, amit eddig az ember túlvilági erőnek vagy abszolutumnak tekintett és idegen lelki hatalomként maga fölé emelt.

V.

Ennek a programmnak kifejtése állította szembe Feuerbachot valláskritikájában azzal a lelki hatalmassággal, amely évezredek óta legalább annyiszor emelte fel az embert, ahányszor leigázta. A vallásnak e kritikája miatt emelték egyesek az egekbe és kívánták a pokol fenekére mások. Ha azonban ennek a valláskritikának valódi lényegére vagyunk kíváncsiak, akkor távol kell tartanunk magunkat e szenvedélyes állásfoglalások bármelyikétől. Pedig Feuerbach nem bemocskolni, csupán megmagyarázni próbálta a vallást. És ezt a vallásos érzések és fogalmak mélyrehatoló történelempszichológiai analízisével igyekezett végrehajtani, amely nem korlátozódik az egyéni élményre, hanem ellenkezőleg a lelki élet társas jellegéből következik. És e módon a vallás minden misztikuma emberi elemekre vezethető vissza, amelyek csupán azért nyer-

nek emberfeletti jelleget, mert nem ismerjük fel, hogy nem mások, mint az emberi kapcsolatok egyetemesülései és önállósulásai. Ebben rejlik a vallási kérdés megoldása, vagyis „a teológia titka az antropológiában" található.

„A vallás az ember kettéválasztása: istent, mint valamely vele szembenálló lényt állítja be. Az isten nem az, ami az ember, az ember nem az, ami az isten." Hogy jön létre ez a szétválasztódás? Az a függőségi érzés hozza létre, amelyet a számtalan egymással összefüggő hatalmassággal szemben magát védtelennek érző ember képzel el. A vallás alapja a függőségi érzés és miután ez a „vallás első és eredendő tárgya, elsősorban magától a természettől érzi az ember eredendően függeni magát, amint ezt minden nép és vallás története bizonyítja". Egyáltalán mindazt, „amitől az ember élete, léte függ, isten jelenti". Így változik az istenfogalom az életforma fejlődésével párhuzamosan, amiből következik, hogy „az istenfogalmáról ismerd meg az embert és viszont az emberről az istenét. A kettő azonos".

Így van az azután, hogy az ember kettéválasztása önmagára és istenére, saját maga által teremtett kín. „Az isteni és az emberi ellentéte illuzórikus valami, nem más, mint az ellentét az emberi lény és az emberi egyéniség között"... Ez hát a vallás titka. „Először az ember teremti meg akarata és tudta nélkül istenét a maga képére, és csak aztán teremti meg ez az isten tudatosan és szándékosan az embert a maga képére." Ezzel a felismeréssel, vagy tulajdonképpen csakis ezzel a felismeréssel, hogy „ember nem más lény mint abszolút, hogy mint isteni lény éppen úgy gondolkozik, sejt, elképzel, érez, hisz, akar, szeret és tisztel, mint az emberi lény", bekövetkezett az a szükséges fordulópont az emberiség történetében, amikor végre elérkezett közvetlen öntudatához és eléggé érett lett, hogy saját sorsát a kezébe vegye.

VI.

Hogy a gondolatnak ez a fejlődése mindenütt lángra gyujtotta a haldokló hatalmak nyomása alól kiszabadulni törekvő Európa világosságra vágyó nemzedékét, azt ma is érezhetjük, hiszen még a mi oly hideg és megfontolt századunk embere is megilletődik a meggyőződésnek attól a tüzétől, amely Feuerbach írásából csap ki. Nem egyszerű szenvedélyes protestálásról van itt szó a teológia lelkikényszere ellen, nem üres szavalat már a vallás hibáiról, nem gyűlöletet és mérget okádó szatíra egy lélektelen dogmatika időszerűtlensége ellen — hanem sokkal komolyabb valami; nem a vallás csupán annak égi, kinyilatkoztató jellege szűnik meg ezáltal. Az istenséget, mint a természet bármely részét, mint az ember lelki lényének egy darabját magyarázzák ezentúl; a magát oly sokáig egy megfoghatatlan magasabb értelem kinyilatkoztatásának mutató vallást az emberi értelemnek rendelték alá, hogy ne kelljen tovább önmaga felett magasabb hatalmakat elismernie. A teológianak azt az igényét, hogy az istenről, lélekről és halhatatlanságról való tudatot közvetítse, először Kant semmisítette meg ismeretkritikájával minden időre, amikor a vallásos ideákat az ember praktikus szükségletei és a belőlük következő hit birodalmába helyezte. Most aztán Feuerbach a történelmi alakját is levetkőztette ennek a hitnek, megfosztotta emberfeletti értékének fényétől és eredetét az emberi lélek társadalmi természetében jelölte meg pszichológiailag.

Ezzel azután elkezdhette az emberiség a történelmi, társadalmi életet olyan általános törvényszerűség szerint berendezni, ahogy az a természeti jelenségeknél már meg is volt. Mert hiszen ezúttal éppen a legkomplikáltabb társadalmi példánál, a vallásnál sikerült létrejöttét kimutatni. És ez az a pont, ahol Feuerbach

gondolatai összefüggésbe kerülnek Marxéval és ahol az utóbbi az előbbinek befejezése. Olyan befejezés, amely magában foglalja az egész Feuerbach által felfedezett igazság tartalmát. Hogy ez az összefüggés tudatos volt, azt már Engelstől is hallottuk. A „Szent család"-ban mindenütt feltalálhatjuk annak a mély benyomásnak nyomait, amelyet Feuerbach Marxra gyakorolt. „Ki fedte fel a hegeli szisztéma titkát?" — kérdezi ott Marx — „Feuerbach. Ki semmisítette meg a fogalmak dialektikáját, az istenek harcát, amelyet csak a filozófusok ismertek? Feuerbach. Ki helyezte az embert a régi lomok helyére, még a végtelen öntudat helyére is? Feuerbach és csak Feuerbach." Alapvető fogalmához az „emberek lényét" illetően, Marx is csatlakozik, ő azonban közelebb jut hozzá. Feuerbachnak sikerült ugyan a vallás miszticizmusát és a gondolkodás ködösségét megszüntetnie, de az emberi lény fogalma még így is túlságosan absztrakt maradt, anélkül, hogy közvetlen kapcsolatba jutott volna az emberi élet valódi történelmi lefolyásával. Ennek így is kellett lennie, mert, mint ezt Marx igen jogosan Feuerbachhal szemben kritikailag megjegyezte, ő csak a lelki élet teoretikus magatartását, absztrakt ténykedését tartotta az ember lényegének és nem vette figyelembe praktikus ténykedését, azaz életformáját. Ezt a hiányt később Feuerbach maga is megérezte és későbbi visszakanyarodása a testiséghez, az érzékek világának fogalmához, ezt a hibát akarta kiküszöbölni. Maga az érzékiség még mindig csak az ember teoretikus magatartásának egyik momentuma és csupán ha praktikus ténykedésként fogjuk fel, azaz ha felismerjük, hogyan határozza meg az érzékiség közvetlenül az emberi tevékenységet, akkor jutunk el egy olyan állásponthoz, ahonnan az ember lénye tökéletesen megfogható. Most jelenik meg először a maga valóságában, mint „a társadalmi viszonyok összessége", amelyből

az ember életét meríti és továbbfejleszteni igyekszik. Feuerbach sarkigazsaga az ember társszerűségéről, most nyer konkrét meghatározást, amelyen keresztül minden társadalomtudomány alapköve lehet, amikor kitűnik, hogy az emberek minden társasviszonya csak speciális viszonyok kozott következhetik be, akkor, amikor az emberek történelmileg társadalmasultak termelési viszonyaikban. Ez határozza meg tudatuk tartalmát és formáját, roviden: ez hatarozza meg „az ember lényegét". Ha Feuerbach az egyéni embert az általános emberihez visszavezetve, minden égi fetisizmust radikálisan megsemmisített, úgy a termelő-viszonyok döntő jelentóségének felismerése egyben fegyvert adott, hogy az addig érthetetlen társadalmi hatalmak foldi fetisizmusának is véget lehessen vetni végre. Az istenek alkonya az égben a foldi istenek alkonyának bevezetője volt. Ez az alkony az emberiség új, napfényes hajnalának pirkadását előzi meg

MAX STIRNER

(1806—1856)

I.

A németországi polgári ideológiának abban a felbomlási folyamatában, amely a 19. század negyvenes éveiben a Hegel-féle filozófia hanyatlásában tükröződött, Marx és Feuerbach mellett hely illeti meg Max Stirnert (Kaspar Schmidt), aki 1806 október 25-én született. Ha Stirner nevét Marx és Feuerbach nevével együtt említik, mint akik a Hegel-féle filozófia összeomlása után a gondolkodásnak új irányt szabtak, akkor

pontosan meg lehet jelolni azt a helyet is, amely őt jelentőségénél fogva az újkori ontudat emancipációjának történetében megilleti. Stirner középütt áll Feuerbach és Marx kozott abban a korszakalkotó kuzdelemben, amely Hegelnek a metafizikában imbolygó spekulációjából a gyakorlati életbe vezetett vissza.

Stirnerrel szemben Feuerbach tényleg túlhaladott álláspontnak tekinthető: az a kritika, amelyet Feuerbach a teológián gyakorolt, valóban tokéletlennek tűnik, mivel az ideológiának csak egyik részleges jelenségét vizsgálta meg. Ez a kritika csak ideológiai eredményt adhatott, mivel a vallás korén kívul eső tobbi ideológiai hatalmat figyelmen kívul hagyta. Itt indul meg Stirnernek mindig fényes, mélyenszántó hadjárata az ideológia ellen, amely hadjárat mogott Feuerbach kritikája messze elmaradt. Stirner kimutatja, mennyire tévedett Feuerbach, mikor azt hitte, hogy az ember faji lényének kidomborításaban megtalálta a vallási ideológia igazi okát. Kimutatta, hogy ez a fogalom amely Feuerbachnal teljesen elvont és kritizálatlanul maradt, magában véve is ideológia, amelyet le kellett küzdeni. Feuerbach eszméivel szemben elfoglalt új álláspontját Stirner maga is tisztán felismerte és kifejezésre juttatta abban a jelmondatban, amellyel főművének második részét bevezeti. Feuerbachra való célzással a következőket mondja ott: „A rajtunk kívül eső tulvilág igaz, hogy eltűnt és a „folvilagosítók" nagy munkája befejeződott, ámde a bennünk rejlő túlvilág új eget teremtett és egetveró harcra szólít bennünket; az úristen kénytelen volt engedni, de nem nekünk, hanem — az embernek. Hogyan képzelitek, hogy az istenember meghalt, mielőtt benne az istenen kívül az ember is meghalt?"

De ha Stirner maga mogött hagyta is Feuerbachot, amidőn utóbbinak helyes kritikáját az ideológiai tudat egész területére kiterjesztette, mégis abban

a módban, ahogy ő ezt a kritikát csak a szubjektív oldalon gyakorolta, megjelölte az ő történeti korlátját, amelynek következtében ő feladatát nem annyira az ideológiai formák kritikájában látta, hanem magának az ideológiai tudatnak megsemmisítésében. Ez magyarázza meg, hogy Stirnernél már fel sem merülhetett az a kérdés, hogy az említett látszatnak van-e egyáltalán és ha igen, milyen reális alapja? Minden ideológiában csak megtévesztést látott és ezt alátámasztja még egy másik körülmény is. Stirner ugyanis abból az alapeszméből indul ki, hogy az ideológia igazi kritikáját csak az egyéni tudat forradalmosítása útján lehet elérni, nem pedig elvont fogalmak és eszmék bírálatával. O tehát a reális emberhez tér vissza és így arra a kritikusi álláspontra helyezkedik, amely a pozitív, tehát nem metafizikai világnézlet szempontjából volt szükséges és amelynek érdekében Marx és Engels is annyit fáradoztak. De minthogy Stirner az egyes tudatalanyok társadalmi összefüggéseit nem látta oly tisztán maga előtt, mint ez a két tudós (bár azt sem lehet állítani, hogy ez összefüggéseket félreismerte volna) elgondolásában a társadalom teljesen háttérbe szorult, ezért nem is juthatott el az uralkodó ideológia ama reális kritikájáig, amely ez ideológiában nem puszta látszatot lát, hanem a gazdasági viszonyok egyik lényeges funkcióját. Ezzel ellentétben Stirnernél ebből az ideológiából nem marad vissza egyéb, mint a minden illúziótól mentes valósagos egyéni „én", vagyis az, amit ő az „egyetlen"-nek nevez. Mindenki számára csak ez az Egyetlen és az ő „tulajdon"-a létezik, másszóval: a saját gondolatai, érzései, hangulatai és törekvései, mint immár megérett viselkedésének végső alapja, a helyett az egyetemes ideológia helyett, amellyel azelőtt szemben állott és amelynek meg voltak a maguk szentnek tartott követelményei.

Azt a nagy gondolatot, hogy az általános értékek

ideológiája — ellentmondásokkal teli jellege ellenére — nem puszta látszat, hanem reális tartalmat rejt, amelyet hiába tagadnak, mert inkább meg kell magyarázni: ezt a nagy gondolatot csak később fejtette ki Marx, aki kimutatta, hogy az értékideológia egyeteme manapság még csak látszat lehet, mivel az ember szocializálásának formája gazdasági téren ellentétet rejt magában. Az értékek és ideálok általános formáiban oly tartalom nyilatkozik meg, amely, mint csupán az úri osztálynak érdeke, tényleg nem lehet általános érvényű. Marx Károlynak ez az új vezéreszméje az ideológia bírálatának szempontjából döntő lépés volt, amelyet Stirner még nem tehetett akkor meg, bármennyire is ösztökélte őt erre elgondolásának minden eleme. Ez volt az a lépés, amelyet Marx és Engels materialisztikus történelmi felfogása érlelt meg és csak ez tette lehetővé azt a haladást, amely az ideológia ellen folytatott puszta küzdelemtől annak igazi megértéséhez vezet. Ezért Stirner, bár problémáját zseniális módon kezeli és bár végeredményben a Marxéval megegyező társadalmi kritikát gyakorol, mégis csak a marxista eszmei világ előfutárjának tekinthető.

II.

Stirner jelentősége teljesen kiviláglik 1844-ben megjelent „Az egyetlen és az ő tulajdona" című főművéből. Nem volt a politikai akció embere és így tulajdonképpen nem illett bele oly időszakba, amely olyannyira rá volt utalva az ily akcióra, mint az a vajudó évtized, amely végül is a 48-as forradalomba torkolt. Még az is kérdéses, vajjon ma már beleillik-e oly időbe, amely még mindig telve a legvesződségesebb politikai és gazdasági akcióval, hogy az anyagi életviszonyok újjárendezésével teremtse meg annak

az emberi létnek az előfeltételeit, amelyben kizárólag az emberi kultúrával foglalkozó vizsgálódás felel meg a közszükségletnek és közérdeknek.

Stirner persze máskép gondolkodott munkájának aktualitásáról: az volt a szilárd meggyőződése, hogy az egyén forradalmosítása, egy új szellemi kultúra megteremtésének nem célja, hanem útja, úgyhogy ez az egyéni átalakulás nem következménye, hanem egyik feltétele a fennálló társadalmi rend gyökeres anyagi átalakulásának. Ebben némileg igaza is volt, mert az új korszak új eszméket, új embereket hozott és így annak a kirobbanó sikernek hatása alól, amelyet Stirner műve aratott, Engels sem tudta magát teljesen kivonni, bár később Marxéval azonos kritikájában tudatára ébredt ennek a felfogásbeli különbségnek. Hiszen az öntudat forradalmosítása egyúttal jelszava lett annak a kritikusi munkának, amelyben Marx kora jelenségeivel szembenézett. Így p. o. a német-francia évkönyvekben ezt olvassuk: „Jeligénk az öntudat megreformálása legyen." Meg kell mutatni a világnak, hogy tulajdonképpen „miért is harcol és az öntudat olyas valami, amit a világnak magának kell megszereznie akkor is, ha erre nem hajlandó".

Ami azonban Stirnernél csak elgondolás volt, amelynek impulzusát csupán az „egyetlen" akaratában találjuk meg, azt Marx a maga történelmi szükségességében ismerte fel. Az említett évkönyvekben olvassuk a következőket: „Az öntudat reformja csak abban áll, hogy az emberekben felébreszti az öntudatot, felkelti álmukból, hogy megmagyarázza nekik saját akcióikat." Az öntudat forradalmosítása, amely Stirnernél még személyes követelmény, Marxnál okainál fogva felismert történelmi szükségesség.

III.

Stirnernek elég baja volt életében, de élete művének sorsa még sokkal rosszabb volt. Könyvének az a végzetes balsors jutott osztályrészul, hogy nem annak ítélték meg, ami tényleg volt, hanem annak, amit később csináltak belőle. Pillanatnyi fényes siker után ez a mű, amely izzó ékesszólásával korának érdeklődését az események külső színhelyéről az ember lelkületébe akarta visszaterelni, egészen feledésbe ment. Stirner szerint az ember lelke volt a tulajdonképpeni harcmező, amelyen az utolsó forradalomnak le kellett zajlania, mert csak itt támadhatott az „egyetlen", azaz a forradalmi ember típusa, aki csak a saját életének és fejlődésének követelményeit fogadta el követendő viselkedésének zsinórmértékéul. Ám éppen a forradalmosítás e belső harctere egészen háttérbe szorult a külső színtér forrongása mögött, amely az 1848-i forradalom kitöréséig egyre fokozódott. A reakciónak és a szervezetlenségnek azután következő időszaka (és ez az összes forradalmi pártok berkeiben így volt), szellemi téren sem kedvezett annak, hogy Stirner műve iránt jobb megértést keltsen. Továbbá a könyv előadási modorának szélsőségesen individualisztikus volta járul hozzá ahhoz, hogy a könyvet kikapcsolja mindazoknak az eszmekörből, akik arra törekedtek, hogy a szociális élet törvényszerűségét felismerjék. Az említett individualisztikus forma behatásának tulajdonítható, hogy Stirnert még manapság is félreértik. Mert akkortól kezdve, amikor felismerték a proletariátusnak, mint osztálynak jelentőségét, Stirner „egyetlene" az osztály fogalmának valóságos ellenlábasa gyanánt tűnik fel. Így aztán ezt az „egyetlent", mint elszigetelt kulón egyedet alaposan félreértették és az egyednek Stirner által képviselt szuverénitását az egyes ember leg-

nagyobbfokú önkényének magyarázták, úgyhogy már nem lehet csodálkozni azon, hogy Stirnert oly nézetek képviselőjének tartották, amelyek látszólag teljes ellentétben állottak a marxista szocializmussal. Stirnernek az anarchizmus útján történt felélesztése a legszerencsétlenebb balsors volt, amely csak halála után érhette művét: minthogy az anarchizmus éles ellentétben áll a marxizmussal és a polgári felfogás szerint kiküszöbölendő: csaknem lehetetlen, hogy valaki manapság elfogulatlanul méltassa Stirnert, ha őt anarchistának tekinti. Így azonban képtelen anarchizmusba téved az ember, mert hiszen Stirner sem a mai, sem az előbbi anarchizmusról nem tudott, hiszen az egész anarchizmus csak nagysokára ő utána keletkezett.

IV.

Alapjában véve nem nehéz felismerni, hogy mi tette lehetővé az anarchizmusnak Stirner személyéhez fűződő bekapcsolódását. Nem pusztán többször említett individualisztikus előadási módja, valamint az én szuverénitásával kapcsolatos tan hatott ily irányban, hanem még inkább az, hogy a jogot és erkölcsöt tagadta, az állam hatalmát elvetette és last not least a kommunizmussal szemben tanusított ellenzékieskedése. Mindezek folytán a pártok harcában látszólag csak az anarchizmus oldalán foglalhatott helyet. Ám ez a felfogás nemcsak teljesen megtévesztő, hanem teljesen történelemellenes.

Mely anarchista elmélet az, amely Stirner könyvében megnyilvánul és amelyet ő állítólag következetesen képviselt, hiszen oly sokféle irányzatot illetnek az anarchizmus névvel! Látjuk p. o. hogy az újkori anarchizmus ugyanúgy mint Stirnerre, Proudhon-ra és Fourier-re is hivatkozik. Ez már egymagában

problematikussá teszi e genealógiát. Mert hiszen — csak Proudhon-ról szólva, bármit jelentsen is ő az anarchizmus szempontjából: annyi bizonyos, hogy ő Stirner szemében, nem lett volna anarchista. Stirner szemében Proudhon is még a jog híve, mint aki nem tudta még magát a jog ideológiájától emancipálni. Proudhon nem tagadja a tulajdont általában, hanem csak ezt vagy amazt a tulajdont. Amidőn a tulajdont az összes egyesek közös java helyett a társadalom tulajdonává avatja, úgyhogy az egyesek mindenüket csak egy magasabb lénytől számukra kiutaltnak tekintik, kell, hogy ő is ellenezze az egoizmust, kell, hogy a felebaráti szeretet és önfeláldozás keresztényi elveinek hódoljon.

Magától az anarchizmustól származik két egymásnak annyira ellentmondó jellemnek ilyetén osztályozása: az egyik a puszta egoista, a másik az altruista köntösébe bujtatott egoista és ez is mutatja az altruizmus fogalmának sokrétűségét. Főleg két olyan jelenség van, amelyet magának az anarchizmusnak véleménye szerint is, az anarchizmusra jellegzetesnek tartanak. Az egyik a fogalmat a szó betűszerinti értelmében veszi és minden uralomnak teljes hiányát jelzi, vagyis minden uralmi szervezet tagadását, de korántsem magának a rend megszervezésének negálását, mivel maguk az anarchisták is kívánják a rendet. Csak a polgári osztály téves értelmezésének tudandó be, hogy anarchizmus alatt a szó rendőri értelmében vett rendetlenséget értik. A második jelenség pedig az egyednek bár akadálytalan, de nem féktelen oly kifejlődése, amelyben saját énje tökéletesen kidomborodik.

De e két ismérv teljesen alkalmatlan arra, hogy az anarchizmus sajátosságát megvilágítsa, mert mindkettő éppen úgy a szocializmusra is tartozik. Az állam intézményének megszüntetése (mint a birtokos osztály uralmi szervezetének feloszlatása) az osztálykülönbségek megszűnte és egy osztályozás nélkül való társada-

lom megteremtése révén: hiszen ez a marxizmusnak politikai alapeszméje azzal a különbséggel, hogy ezt nem pusztán politikai programmjának vallja, hanem egyben történelmi folyamatnak minősíti. „Elend der Philosophie" című munkájában Marx azt mondja: „A fejlődés során a dolgozó osztály a régi polgári társadalom helyére oly egyesülést fog állítani, amely az osztályokat és a köztük levő ellentéteket kizárja és voltaképpeni politikai erőhatalom többé nem lesz." Még jellegzetesebb a „Kommunista kiáltvány" következő passzusa: „Ha a fejlődés során az osztálykülönbségek eltűntek és mindennemű termelés az asszociált egyedek kezében összepontosul, akkor a nyilvános erőhatalom elveszti politikai jellegét... A régi polgári társadalom osztályai és osztályellentétei helyébe az asszociáció (egyesülés, társulás) lép, amelyben az egyedeknek szabad fejlődése egyúttal valamennyiünk szabad fejlődésének a feltétele". Több ízben ugyanígy nyilatkozik Engels is, aki egy ízben „úgynevezett" anarchistákról beszél, mint akik nem értették meg az anarchia eljövetelének történelmi szükségességét, hanem azt kívánják, hogy „az állam máról-holnapra szűnjék meg". E megszüntetés tudvalevőleg a marxizmus politikai alapeszméje maradt és átment a szociáldemokrácia programmjába, amíg ezt meg nem tévesztette a régi vagy az új revizionizmus. Az államhatalomnak a proletariátus által való meghódítása az osztályállam eltüntetése céljából: ez a célja minden forradalmi szocialista munkásmozgalomnak. Tehát éppen az, amitől az anarchizmus nevét nyerte: az uralom hiánya, semmiképen nem használható fel arra, hogy a szocializmust az anarchizmustól megkülönböztető ismérvül szolgáljon.

Az anarchizmus jellemzésére tehát már csak az a második ismérv marad meg, amelyet többnyire alkalmazni is szoktak, ugyanis az én fejlődése

és az individualista csoport szabad szovetsége. A független csoportok szabad szövetségétől itt eltekinthetünk, mivel ez nem áll semilyen elvi ellentétben a szocializmussal, hanem csak a szocialista társadalom jövőbeli megszervezésének gyakorlati kérdése. Sok szocialista, köztük Fourier és Owen ezt csak szövetségi alapon képzelték el. Marx és Engels is, akik azelőtt a centralista felfogás felé hajlottak, a párizsi kommün tapasztalatai után nagy lépéssel közeledtek a jövő társadalmának szövetségi alapon történendő felépítéséhez.

De hogyan állunk az individualista alapfelfogással általában? Hát nem ez az anarchizmus jellegzetessége? E kérdésre nemmel válaszol már az a tény, hogy az anarchizmusban a kollektivista irányzat élesen elválik az individualista irányzattól. Már ez is akadálya annak, hogy Stirner rendszerét csak azért, mert állítólag individualista irányzatú, az anarchizmushoz tartozónak tekintsük. De döntő körülmény itt az, hogy az individualizmus fogalma is kettős értelmű, úgyhogy minden egyes esetben pontosan meg kell különböztetni, hogy melyik értelmezés forog fenn. Csak így lehet helyes választ adni arra a sokatvitatott kérdésre, amely az individualizmus és a szocializmus közti viszonyra vonatkozik.

Individualizmus alatt elsősorban minden egyednek szabad fejlődését értjük, amelynek során annak összes képességei harmonikus módon és más egyedek sérelme nélkül kifejlésre jutnak. Másodsorban az „individualizmus" szó az egyes ember önzésének korlátlan kielégítését jelenti. E kétrendbeli értelmezésnél az egyik kizárja a másikat, mivel az első egy harmonikus szociális embertípus kialakulására irányul, míg a második értelmezés szerint az ember antiszociális szellemben pillanatnyi és egyre váltakozó ösztöneinek, szenvedélyeinek, szűkkeblűségének rabjává lesz. És itt ki kell hangsúlyozni valamit, ami ugyan egyáltalán

nem új, de éppen a szocializmussal szemben mindig újból aláhúzandó, hogy az individualizmus fogalma első értelmezésében a szocializmussal szemben nem mutat semmiféle ellentmondást. Mert a mindenkinek szabad fejlődésére irányuló követelés, amely nincs ellentétben minden másik ember ugyanoly fejlődésével, a szocializmusnak valósággal elemi követelménye.

Nehogy e fejtegetéseket olykép magyarázzák félre, mintha akkor, amidőn Stirnert anarchistának minősítik, pusztán egy névre vonatkozó szőrszálhasogatásról lenne szó. Inkább a szocializmus és az anarchizmus közti ellentét tisztázásáról van itt szó és itt meg kell állapítani, hogy Stirner és az anarchizmus között nincsen tárgyi összefüggés, mivel az anarchizmus lényeges alkotó elemei gyanánt szereplő elvek: az állam tagadása és az egyed szabad kifejlődése, a szocializmusnak is szükséges alkotó elemeit képezik.

A szocializmus és az anarchizmus közti tényleges ellentét csak nagysokára Stirner után keletkezett és elsősorban politikai és taktikai természetű. A párttá alakult anarchizmusnak első képviselője Bakunin volt. Ennek az anarchizmusnak a tulajdonképpeni kialakulása a múlt század hetvenes éveire esik és a marxizmus ellen irányult. Bizonyos, hogy az anarchizmus és a marxista szocializmus közti pártszerű ellentétnek megvan az elméleti alapja is, de csak úgy, ahogyan egy még ki nem forrott elmélet áll valamely érett, de meg nem értett elmélettel szemben. Az anarchizmus taktikája és a marxista szocializmus taktikája közti különbség főleg a munkásmozgalom politikai és parlamentáris formáinak, valamint az ezzel kapcsolatos felvilágosító munkának elhárításában áll. A marxizmus felismerte, hogy az általános felszabadulást csak úgy lehet elérni, hogy a proletariátus egy hosszantartó tisztulási és szervezési folyamat során, szakszervezetileg, politikailag és kulturális tekintetben már a kapitalisztikus gazdál-

kodás keretében egyre növekvő hatalomra tesz szert, amíg annyira meg nem erősödött, hogy a szociális forradalom utolsó erőfeszítései révén az államhatalmat magához ragadja és a szociális társadalmi rendnek immár befejezett felépítése után az államot kikapcsolja. Ezért a marxizmus szempontjából a politikai tevékenység önként értetődő és nélkülözhetetlen segédeszköze ugyan ennek az átalakulási folyamatnak, de mégis csak oly egyik eszköz, amelyet nem kell túlbecsülni.

Ezzel szemben az anarchizmus ebben a politikai tevékenységben a szabad személyiségnek mintegy bűnbeesését látja, mivel a politikát csak az uralom eszközének tekinti és a demokráciában is csak a többség erőszakos eszközét látja. Itt azonban figyelmen kívül hagyja, hogy milyen egészen más jelentősége van a többség uralmának a burzsoázia és a proletariátus kebelén belül, mert hiszen az előbbi az uralmi állapot fenntartására, az utóbbi pedig éppen ellenkezőleg annak eltüntetésére irányul. Azt sem látja — vagy nem akarja látni —, hogy a politikai tevékenység során nem oly eszközről van szó, amelyet a társadalmi átalakulás érdekében fel lehet használni vagy mellőzni lehet, hanem hogy e politikai eszköznek proletári módon való alkalmazása és kifejlesztése a társadalmi átalakulásnak már egy darabját alkotja, feltéve, hogy a proletárság politikai tevékenységét a forradalmi osztályöntudat hajtja.

A szocializmus és az anarchizmus közti ellentétben alapjában véve tehát nem két elmélet áll egymással szemben, hanem egy elméletileg irányított gyakorlat és egy nem gyakorlatiasnak bizonyult elmélet. Még a „szabad szellemű" és a „tekintélyi" elv közti ellentét, — mely utóbbinak a marxizmus állítólag behódolt — sem képez igazi különbséget.

Itt csak az agitatórius módszerek különbözőségéről van szó. Igaz, hogy a marxista szocializmus agitációs

tevékenységében nem az egyénből indul ki, hanem a tudomány „tekintélyéből", azaz a szociális felismerésből. De ha ennélfogva felderítő munkájának súlyát annak felismerésére fekteti, hogy szükség van a termelési módszer átalakítására, úgy ez nem azért történik, mintha ő nála a szabad egyén nem lenne minden törekvésének célja, hanem azért, mert ő tisztábban látja e cél megvalósításának feltételeit.

V.

Stirner a kommunistákat legszívesebben „jöttment kompániának" nevezi és így a kommunizmussal szemben való ellentéte nyilván kizárja azt, hogy őt az újkori szocializmus előfutárjának tekintsük.

Az a kommunizmus, amely ellen Stirner akkoriban állást foglalt, egyrészt a francia kommunizmus volt, amely vagy híve volt az államrendszernek, mint Louis Blanc esetében, vagy utópisztikus, mint Fourier esetében, vagy vallásos, mint Lamennais-nél, vagy végül szentimentális és az emberi jogok szomjúhozásában leledzők vágyálma: ez utóbbi Cabet esete. Másrészt a német kommunizmus volt az, amely első nekilendülésében a proletári osztályöntudat kialakulásán dolgozott, de akkor is oly ideológia keretében, amely az evangéliumi szeretet és igazságosság eszméjébe kapcsolódott bele, ez pedig megakadályozta az osztályharc következetes kifejlődését. Ami szocializmus ezen túl az akkori Németországban még volt, azt a „Kommunista Kiáltvány"-nak az „igaz szocializmusról" szóló fejezete eléggé megvilágította, bár Mehring joggal óvja a világot attól, hogy az igazi szocializmus jelentőségét csak Marx bírálata alapján ítélje meg, illetve becsülje alá. Tényleg Stirner polémiája a kommunizmus ellen gyakran még beszédfordulataiban is megegyezik azzal a polémiával,

amelyet Marx az „igaz“ szocializmus ellen folytatott.

Persze Stirner kritikája tökéletlen volt, mivel álláspontja elmaradt a marxista álláspont mögött, ugyanis hiányzott belőle az az éleslátás, amely a társadalmi összefüggések sajátosságát és realitását felismeri. Ezért a kommunizmus erkolcsi formájára vonatkozó bírálata nem is jutott el társadalomgazdasági fejlődés ama fokáig, amely a kommunizmusnak alapját képezte, hanem csak „egyetlenének“ céltudatos tevékenységéig. De ha felismerjük azt, hogy mi is ez az „egyetlen“, amely — mint ezt látni fogjuk a proletár forradalmár eszményképe: akkor nyilvánvalóvá válik, hogy nem a kommunizmus volt az, ami ellen Stirner harcolt, hanem annak rejtélyes jelenségként feltűnő alakja. Vagyis Stirner, a szubjektív oldalról tekintve, ugyanazt akarta kifejezni, amit Marx mint objektív történelmi eselekedetet tüntetett fel, hogy a kommunizmust, mint az általános emberi érdekek eszményi követelését, az a kommunizmus szorította ki helyéből, amely a proletári osztályérdekek szükségszülte terméke. Lássuk már most: mi az értelme az „egyetlennek“?

VI.

Az „egyetlen“ szó jelentősége Stirnernél kapcsolatos azzal a másik alapfogalommal, amelyet ő a „hazajáró lélek“, „kísértet“ szavakkal jelez, amikor is az „egyetlen“ ennek a kísértetnek a feloszlását, megsemmisítését jelenti. Ez a „kísértet“ pedig maga az az ideológia, amely ellen Stirner harcolt. Az embert mindenütt úgy mutatja be, mint aki felött ideológiai hatalmak uralkodnak. Vallás, jog, erkölcs, mindezek csak a szellem uralmának különböző irányzatai, amely a gondolatok, eszményi értékek és bilincsek rendszerbe foglalásával valóságos hierarchiát teremtett, úgyhogy

ez utóbbi az ember akaratát teljesen a maga akaratának rendeli alá... Az emberiség ugyan már csaknem kétezer éve harcolt azért, hogy a „kísértetet" legyőzze, de ha el is érte azt, hogy az azelőtt túlvilágnak vélt kísértetet immár onmagában keresse, mégis még mindig valami szent dolgot lát benne.

Csak a saját énunkhöz való visszatérés vezet bennünket a kísértetek birodalmából a reális életbe vissza. Az élő egyed érdeke és erős akarata elől hirtelen eltűnik minden babona és mihelyt felismerjük, hogy a jogról és erkölcsről elképzelt „szent" ábrándok mögött csak önző emberek puszta hatalmi érdekei rejtőznek, amelyek csak azért vannak a „szellem" ragyogó köntösébe bujtatva, hogy az önző érdekeket valami „magasabbnak" a látszatával leplezzék, meg fog szűnni a „szellem" varázsa. Akkor aztán az ellentétes érdekek egymással szembekerülnek, nem lesznek ugyan „szentek", de egyik félnek éppen oly fontosak, mint a másiknak...A régi hit, amely szerint az erkölcsi és a jogi fogalmak az említett érdekektől függetlenek, szolgáltatta azt a babonát, amelyet végre le kell leplezni, mert éppen eléggé soká bolondították vele az emberiséget. A jogról, amely oly hosszú ideig egész létünket szabályozta és megnyomorította, most kiderül, hogy oly hatalom, amely akaratát érvényesíteni tudja. Ha van hatalmam akaratom érvényesítésére, akkor jogom is van hozzá. Aki könyorog, annak nincs hatalma és ezért joga sincs. A jogot nem kaphatjuk mástól, magunknak kell azt megszereznunk. Arról van szó, hogy az alázatos „csőcselék" végre tanulja meg, miként kell megszereznie azt, amire szüksége van. Csak akkor szűnik meg csőcseléknek lenni, ha erélyesen magának keríti azt, ami kell neki. Ne ábrándozzunk hát tovább az ideológiai elképzelések bénító hatása alatt, csak a céltudatos, önző cselekedet hozza meg a győzelmet. Mindenki éljen hatalmával azzal szemben, aki azt csor-

bítani akarja, akinek ez nem tetszik: ám védekezzék ellene. Természetes, hogy a nagyobb hatalom előtt meg kell hátrálnom, de az csak korlátok közé szoríthat engem, szellemileg nem győrhet le.

Így az öntudatosság erélyes fordulata révén hirtelen előtérbe lép az erőtől duzzadó egyén, aki eladdig mindig az eszme általánosságában merült el. De ez mégsem a régi individualisztikus elképzelés, hogy a természet jogánál fogva valamennyien harcolnak valamennyi ellen. Mert a saját érdekek érvényesítésére szóló e felhívás arra int bennünket, hogy ismerjük fel saját érdekeinket és az azonos érdeket képviselők tömörüljenek egy táborba. Az „egyetlent" nem úgy kell felfogni, mint egyedülálló, elszigetelt jelenséget, de úgy sem, mintha a maga nemében egyedülálló volna. Az ő egyedülvalósága csak olyan, mint a kör középpontja a periféria egyes pontjaival szemben. Az akarás, érzés és gondolkodás általánossága, amelyet az én mint eszme, még mint valami idegen test terhelt, belekerül az egyéni egyedülvalóságba. Az „egyetlen" tehát nem valódi ellenfele az általánosnak, csak nem akar tovább annak áldozata lenni. Stirner ebben is megegyezik Marx-szal: ugyanaz a harc ez az osztálytársadalom általános ideológiájában rejlő megtévesztés ellen.

VII.

Az „egyetlen" fogalmának azt a félremagyarázását, hogy elszigetelt vagy földöntúli lénynek tartották, alátámasztotta egy másik fogalomnak a zavaros volta is, amely Stirnernél az „egyetlen" fogalmától nem választható el. Az egoizmus fogalmáról van szó. Tudvalevően Stirner, aki az általános ideológiát hatalmi érdekekben oldotta fel, az egoizmust minden emberi cselekedet alapjául jelölte meg. Szerinte nem a jó-

indulat, szeretet vagy igazságosság determinálja az emberek viselkedését egymással szemben, hanem pusztán az egoizmus. Igaz, hogy eddig csak korlátozott egoizmus uralkodott, színlelő, erőltetett egoizmus, amelyet az emberek nem akartak beismerni, amíg rá nem eszméltek, hogy ez természetükben rejlik. Csak akkor vagyok valóban a „magam ura", ha mindent csak a magam kedvéért teszek és nem vesztegetem erőmet más szükségletek szolgálatában.

Ez a Stirner-féle egoizmus a legnagyobb akadálya annak, hogy tanait megértsük. Kritikusai közül többen felháborodással ostorozzák Stirner „amoralitását", mint aki a legszélsőségesebb haszonlesést prédikálta. Az illetők, akik saját erkölcsi tisztaságukban fürdették magukat, a gonosz és makacs Stirnernek az önfeláldozás megindító példáját tárták szeme elé és felháborodva kérdezték, vajjon teljesen megfeledkezett-e a szerelem önzetlen voltáról? Mások meg azzal a „tudományos" megállapítással jöttek, hogy Stirner egoizmusának következménye önmagát pusztítja el, mert minden egyes embernek az érvényesülésre irányuló kíméletlen törekvése az egész társadalmat felrobbantaná, ha az egoistát mint igazi „egyetlent" nem vinné az őrültek házába.

Kevés oly bosszantó dolog van, mint a Stirner-féle egoizmusnak ez az unalmas, de mégis szünetlenül megismétlődő „cáfolata". Ha csak némi figyelmet szentelünk e dolognak, magának Stirnernek fejtegetéseiből is kiviláglik az említett szellemtelen kritikák tarthatatlansága. A helyett, hogy Stirner elméletével behatóan foglalkoznának, mereven ragaszkodnak az egoizmusról gyermekkoruk óta alkotott fogalmaikhoz és Stirnernek fejére olvassák a „bűneit"... Azt hiszik, hogy az egoizmusról írt „igen népszerű jellemzéseik"-et Stirner nem ismeri. Csoda-e, ha a Stirner-féle egoizmusból valami haszontalanság kerül ki

ha az illetőnek magának rossz az elképzelése e tárgyról?

Hogy is állunk tehát a Stirner-féle egoizmussal? Itt mindjárt kezdetben hangsúlyoznunk kell, hogy az a nézet, amely az egoizmusban csak haszonlesést lát, nyárspolgári és mélyen Stirner szellemi színvonalán alul marad. Amíg fel nem ismerték azt, hogy Stirnernél a felebaráti szeretet és az önfeláldozás legnemesebb cselekedetei is éppen úgy az ő elmélete szerinti egoizmus fogalma alá tartoznak, mint a legvisszataszítóbb önzés cselekedetei, addig persze nem érthetjük meg az erkölcsnek általa történt szentségtelenítését. Hiszen éppen abban rejlik az ő pszichológiai kritikájának az érdeme, hogy az etikával szemben ugyanazt cselekszi, mint Feuerbach a vallással szemben, amikor az erkölcsi képzeteket is megfosztja minden misztikumtól. A kis, alacsonyrendű egoizmus elvész alacsonyrendű céljainak posványában. Minél szélesebb az egoista látóköre, annál magasabbra szárnyalók a céljai. Valóban azt hiszi valaki — úgymond Stirner —, hogy az egoista nem képes felebarátja iránti meleg érdeklődésre? Hiszen akkor egy érdekkel szegényebb lenne. Ha önzetlenségről és önfeláldozásról van szó, akkor csak a régi elképzelésektől elfogult elme nem veszi észre, hogy az önzetlenség is, az önfeláldozás is csak az önkielégülésnek bizonyos fajtáját képezi.

Az egoizmus ilyen értelmezésének azt vetik ellene, hogy tisztára rabulisztika, mert ha az egoizmus fogalmában rejlő erkölcsi különbségeket eltöröljük, akkor mindez csak puszta játék a szavakkal. De ez a kifogás egészen indokolatlan. Persze itt nem mehetünk bele az egoizmus fogalmának olyan alapos megvitatásába, amely ennél a félremagyarazott fogalomnál szükséges volna. De azt mégis meg kell mondanunk, hogy a jelzett kifogásolás teljesen figyelmen kívül hagyja Stirner meghatározását.

Mert a cselekedetekben megnyilvánuló etikai

különbségnek semmi köze sincsen a Stirner-féle egoizmushoz és éppen ebben rejlik kritikájának maradandó értéke. Ez a kritika abból a felismerésből indul ki, hogy az egoizmus az etikai értékeléssel szemben abszolúte közömbös. Az egoizmus, ahogyan Stirner fogja fel, nem jelent etikai jellemzést, hanem az ember viselkedésének egy általános fajtáját, amelynek keretén belül az etikai értékbeli különbségek megnyilvánulnak. Még a puszta kötelesség etikája, mint a kategorikus imperativus-é, sem lát ellentmondást abban, hogy minden cselekedet „egoisztikus", mert a cselekvésbeli egoizmus csak annak pszichológiai törvényszerűségére, nem pedig etikai értékére vonatkozik. Hogy ezt belássuk, komolyan meg kell kísérelnünk — ami ezer év óta megszokott gondolkodás mellett persze hogy nehéz —, hogy az egoizmus fogalmától minden erkölcsi eszmetársulást egészen elválasszunk és e fogalomban ne lássunk semmi egyebet, mint azt a tényt, hogy az egyén minden cselekedetében csak önmagát elégítheti ki. E nézetek gyökeres érvényesítését próbálta Stirner megvalósítani. A Stirner-féle egoizmus fogalmát azonban nem szabad úgy félremagyarázni, mintha ez az egoizmus mindig a cselekedet tudatos rúgója volna. Éppoly kevéssé azonos a haszonleséssel, mint a cselekvésbeli önkielégülés tudatával.

VIII.

De felmerül a kérdés: hogy az „egyetlen" ismer-e egyáltalában kötöttséget? Itt Stirnernek egy harmadik fogalma lép közbe, amely az „egyetlen" értelmét kiegészíti, t. i. a sajátosság fogalma. Ha az egyedülvalóságot a sajátossággal egybekapcsolva tartották volna, úgy nem született volna meg az a nevetséges előítélet, hogy Stirner az ő könyvében egy antiszociális

különc furcsa ideálját rajzolta meg. Stirner individualizmusát a sajátosság helyezi igazi megvilagításba. Nem az én korlátozatlan érvényesülése fontos neki, sőt ő azokat, akik ily elvet elfogadnak, hogy ezzel vélelmezett szabadságukat bizonyítsák, a „tulajdonképpeni filisztereknek" nevezte. Stirner nyíltan kijelenti, hogy nem annyira a szabadság, mint inkább a sajátosság az, amit szívén visel. Mert a sajátosság azt jelenti, hogy gondolkodásban és érzésben csak énünk érvényesül, tehát egyéni szellemi önállóságról van szó. Ez nem úgy értelmezendő, hogy arisztokratikus elbizakodottság, vagy a tömegből való kikülönülés, hanem ellenkezőleg úgy, hogy a tömegesség leküzdése az egyes ember tudatában, vagyis a nyájhoz való tartozóság tudatától való megszabadulás. „Hogyan lehettek valójában egyedülvalók — kérdi Stirner —, amíg csak egy összefüggés is van köztetek? Ha összefüggtök, akkor nem tudtok széjjelkapcsolódni. Ha kötelék vesz benneteket körül, akkor tizenkettő közületek egy tucatot tesz, ezren meg ezren közületek egy népet és milliótok az emberiséget alkotják... Csak akkor, ha egyedülvalók vagytok, érintkezhettek egymással mint azok, illetve olyanok, akik, illetve amilyenek vagytok." A sajátosság tehát nem egyéb, mint a saját egyéniségünk kidomborítása oly formában, amelyben az embereket összekötő kapocs, amely már nem mint megszokás, hagyomány vagy kényszer jelentkezik, hanem mint saját tettük folyománya.

Stirner világosan kifejti könyvében, hogy az ő „egyetlene" oly követelés gyanánt lép fel, amely mindenkinek szól. Ezt ő annyiszor és oly hangsúlyozottan fejti ki, hogy tulajdonképpen csodálkozni kell azon, mikép lehetett ezt félremagyarázni és Stirnert olyannak állítani be, mint aki a Nitzsche-féle arisztokratikus „Übermensch" előfutárja lett volna. Az ő tana határozottan demokratikus, aminthogy egyáltalá-

ban a proletárság oldalán áll szenvedélyesen. Ezért teljes lehetetlenség Stirnert — amint ezt néhány, külsőségeken rágódó kritikus megtette — úgy állítani be, mint a polgári versenyharc szószólóját. Egész könyve tele van a kortársakhoz intézett lelkes szózatokkal, amelyekben mindenekelőtt a munkásokat arra szolítja fel, hogy az öntudatnak általa meghatározott forradalmosításában vegyenek részt. „Legyetek egoistákká" — így szól Stirner kategórikus imperatívussza.

Hiszen Stirner maga követeli, hogy az ő „egyetlene" lépjen be az „egoisták egyesületébe", tehát feltételezte, hogy az összes azonos érdekű egoista tömörülni fog. Sokan azt hitték, hogy ez az egyesület is olyan valami, amiben Stirner önmagának ellentmond, mivel nézetük szerint Stirner végül is arra kényszerül, hogy az ő „egyetlenét" egy közösségbe állítsa be. Ezt a szemrehányást Stirner még marxista oldalról is megkapta, de igaztalan, mert Stirner egyesülete nem volt egyéb, mint az osztálytudatos proletárság tömörülésének előfutára. Stirner az ő logikájának és ékesszólásának erejével ezt a vívmányt egy csapásra akarta kierőszakolni, mert még nem ismerte volt az evolúció történelmi feltételeit. Könyvének összes példázatai arra vallanak, hogy azokat, akik hivatottak az említett egyesület megalakítására, mindig csak mint a proletársághoz tartozókat tekintette. A munkások mindenütt mint az ő eszméinek úttörői jelennek meg. „A munkásoknak óriási hatalom van a kezükben és ha erre ráeszmélnek és hatalmukat érvényesítik, akkor senki és semmi nem állhatna nekik ellent. Csak be kellene szüntetniök a munkát, akkor addigi munkájuk gyümölcsét a magukénak tekinthetnék és élvezhetnék. Az állam a munkások rabszolgaságán nyugszik. Ha a munka felszabadul, az állam elveszett."

Tehát az osztálytudatos munkásság alkotná a Stirner elképzelte egyesülést. Az osztálytudat

és az osztályharc fogalmai Stirnernél még sehol sincsenek kifejezetten megformulázva és mégis mindez kirí könyvének tartalmából és szelleméből, noha csak Marx öntötte végleg formába. Stirner „egyesülete" kicsiben minden proletári szervezkedésnek a példája és az osztalyállam keretében az osztálytudatos szociális proletárság pártjában valósul meg.

IX.

Ha ebből indulunk ki, felismerhetjuk Stirnernek viszonyát a kommunizmushoz. Meglátjuk, mi késztette őt arra, hogy a kommunizmusban a „haszontalanok tömörülését" kifigurázza. Stirner oly kevéssé volt a kommunizmus elvi ellenfele, hogy ő maga a kommunizmus képviselője volt. Neki a kommunizmus nem öncél, hanem eszköz a cél elérésére. Ennél tovább pedig a marxista szocializmus sem megy. Amikor Stirner megkülönböztetést tesz az emberi és az „egyetlen" munka közt (az előbbi alatt oly munkát értve, amelyet mások is elvégezhetnek), a kommunizmust egyenesen az ő jovőbeli társadalmává avatja a következő kijelentésben: „Ezért mindig célszerű, hogy az emberi munka tekintetében megegyezzünk, nehogy (a verseny nyomása alatt) minden időnket és erőnket igénybe vegye. Ennyiben a kommunizmus meg fogja hozni gyümölcseit". Amit tehát Stirner a kommunizmuson kifogásol, az a sajátosságról alkotott fogalmával és azzal függ össze, hogy a „nyájhoz tartozó embert" fel akarja szabadítani. Mivel úgy látta, hogy korának kommunizmusa teljesen alkalmatlan eszköz volt arra, hogy a proletárság öntudatos személyiségét megteremtse és megerősítse, kénytelen volt a maga álláspontját élesen elkülöníteni a kommunizmustól.

Stirner szemében az volt a döntő, vajjon valaki azért kommunista-e, mert az önérdek és az önfelszabadítás büszke, öntudatos forradalmi szelleme hevíti, vagy pedig csupán az az crélytelen szellem, amely az emberiességre és a felebaráti szeretetre apellál. Így tehát nem a kommunizmus maga az, amely ellen Stirner harcol, hanem az a mentalitás, amely a tagok függőségi érzékét egészen érintetlenül hagyta, úgyhogy koldusok módjára mindent (mint azelőtt az államtól) most a társadalomtól vártak. Amidőn Stirner az állam és a társadalom fogalmát a kritikai bonckés alá veszi, illetve feloldja, csak pszichológiai ellenképet alkot Marx szociológiájával szemben.

A kommunisztikus „munkástársadalom" kigúnyolása az öntudatnak ugyanily bírálatából fakad. Stirnernek ez a polémiája a munka méltóságáról és jogáról szóló álszenteskedő deklamáció ellen irányul, amely a nem proletár szocializmust jellemzi. Azzal, hogy a proletárnak pusztán csak a „munkásöntudata" van meg, még semmit sem értünk el a proletár öntudat forradalmosítása érdekében. Azzal, hogy munkásnak érzi magát, még nem került a polgársággal ellentétbe. Amióta a költő kijelentette, hogy a „munka a polgár dísze", a burzsoáziának ez lett a kedvenc jelszava: „Munkások vagyunk valamennyien." Csak amikor a munkás proletárnak érzi magát, a polgárságból kitaszítottnak és a polgári világ ellen fellázadónak, csak akkor jut el saját osztálytudatosságának álláspontjához, míg ellenben a puszta munkásöntudatosság a „minden munka" látszólagos szolidaritásával csak megtéveszti őt. A mai szocializmusnak még jobban ki kellene hangsúlyoznia, hogy a munkának évezredek óta tartó szolgaságával együtt a munkának ezzel kapcsolatos színlelő ideológiája ellen is harcolni kell, amely ideológia szerint a munka valami magában véve értékes, erény, nemes hivatás. A munkának ez a dícsé-

rete megfelel az uralkodó rétegek osztályérdekeinek. E rétegek részére a mások munkája persze mindig értékes valami és érzik annak szükségét, hogy a maguk henyélő létét ilyen szóvirágokkal hozzák összhangba a nincstelenek verejtékes létével. A munkának ilyen dicsőítése csak megtévesztésre szánt odavetett filiszteri jelszó, amelyet erélyesen le kell küzdeni. Az a munka, amely a társadalmi élet szükségleteinek és élvezeteinek kielégítését célozza; az a munka szükséges teher, amelyet a társadalomnak viselnie kell. E ponton sokkal őszintébb a biblia álláspontja, amely a munkát kezdettől fogva átoknak tartja, amellyel az emberiséget sujtották. Ha a társadalmilag nélkulozhetetlen munkát ily szemszogből nézzuk, akkor világos, hogy a munkának általános tehernek kell lennie és hogy a társadalmat úgy kell megszervezni, hogy ez a teher mindinkább csokkenjen, amíg végre minden egyes ember, e nyomasztó igából szabadulva, emberi életet folytathat munkásélet helyett. Ez a tulajdonképpeni nagy kultúreszméje minden szocializmusnak és a marxizmusnak is.

X.

Stirner fogalmai saját logikájuknál fogva elméleti magyarázatot kivánnak. A marxizmus ezt tényleg meg is hozza. Ha Stirner nem ugyanarra az eredményre jutott, ez nemcsak az ő bírálata egyoldalúságának tudható be, hanem gondolkodásának alapjában keresendő. Stirner ugyanis a praktikus pozitívizmus egy fajtáját képviseli. Már történelemfelfogása is, amely a szellemi fejlődésnek három stádiumát (gyermek, ifjú és férfi) különbözteti meg, a Comte-féle három időszak törvényére emlékeztet, amely szerint a történelem a fétisizmustól a metafizikán át a pozitív világfelfogáshoz vezet.

Hasonló fejlődést lát Stirner az ideológia fogalmaiban: ő a pozitívizmus fogalmából, amely csak elméletet jelent, gyakorlatias kovetelményt csinál. És ugyanúgy jár, mint az elméleti pozitívizmus, amely a metafizikai („ideológiai") gondolkodási alkatrészek (erő, ok, anyag) feloldásánál végul is azt hitte, hogy ezzel nemcsak a dolog metafizikai oldalát kritizálta agyon, hanem magukat a fogalmakat kuszobolte ki gondolkodásunkból. Stirner is úgy véli, hogy a jog és az erkolcs ideológiai formáinak bírálataval ezeket kiküszobolte. Ámde Stirner is félreismeri azoknak a gyakorlati fogalmaknak tovább már nem csokkenthető tartalmat, amelyekben szociális ontudatunk megnyilvánul és ezért nála az egész társadalmi realitás babonává, metafizikává alakul át. Ez a gyengéje az „egyetlennek" és ezen Stirner nem tudta magát túltenni, úgyhogy ő róla magáról meg lehet állapítani azt, amit ó más vonatkozásban írt: „Éppen a legélesebb kritikust sujtja legsúlyosabban elvének átka." Ám ez mitsem von le az ő szellemfelszabadítási kísérletének nagyságából, sem pedig mindmáig kiható jelentőségéből, mert még nem vagyunk annyira szabadok, hogy az ő elmélkedése ne állítana bennünket is a szellemi felszabadulás feladatai elé.

HENRI DE SAINT-SIMON
(1760—1825)

I.

A modern szocializmus előharcosainak három kimagasló alakja, *Saint-Simon*, *Owen* és *Fourier* közül, a tizenkilencedik század kezdetén, gróf *Henri de Saint-Simon* talán legérdekesebb figura éppen a személyét és működését jellemző ellentmondások miatt. Mint ősrégi nemesi család sarja, rendkívül büszke családfájára, amelyet Nagy Károlyig tud visszavezetni, ugyanekkor határozott ellenfele minden nemesi és születési előjognak. A nemességnek a szüntelen önkény-

uralomra épülő politikai befolyását a társadalom átorganizálásával akarja örökre megtörni. Az új, a társadalmi életre is kiható tudomány uralmának gondolatától áthatva, amelyben a politika is tudomány, végül eljut az „új kereszténység" kinyilatkoztatásához. Noha egyike az elsőknek, akik eljutottak odáig, hogy a politika gyökereit a közgazdaságban kell keresni, a társadalom megjavítását mégis az ipar urainak, a hercegeknek és a gazdagoknak jó elhatározásától várja. És ő, aki fáradhatatlanul azt a követelést hangoztatta, hogy a társadalomnak nincs más feladata, mint a népesség legnagyobb részét kitevő legszegényebb proletariátus helyzetének megjavításán munkálkodni, magát ezt a proletariátust ki akarta zárni e munkában való közreműködésből. Mindehhez járul az is, hogy Saint-Simon tulajdonképpen sohasem foglalkozott a magántulajdon, az öröklött jog és a szabadverseny kérdéseivel és sohasem jutott el a kommunista termelés gondolatához úgy, mint Fourier vagy Owen. Így a mai értelemben sohasem lehetne szocialistának nevezni. Mégis, mindennek ellenére a legtiszteltebb védőszentje lett egy szocialista mozgalomnak — a saint-simoninak. Ha még azt is tekintetbe vesszük, hogy noha reformterveit az őt körülvevő való világra akarta alkalmazni, a mód miatt, ahogy ezt tette, az utópistákhoz kell sorolnunk — akkor mindezt együttvéve annyi problematikusság van körülötte, hogy szinte rejtélyesnek nevezhetjük működését.

Ez a rejtély azonban nem annyira Saint-Simon személyéből, mint bírálóinak álláspontjából táplálkozik. Mindaddig, amíg Saint-Simont a hagyománynak megfelelően szocialistának nevezzük és olyan kapcsolatba hozzuk az osztályharccal, mintha annak első kinyilatkoztatója lenne, addig mindég a legzavaróbb ellentmondásokat találhatjuk gondolataiban. Nézzük azonban meg, mit ír leghíresebb művében, az „Új kereszténység"-

ben arról, miért nem a legérdekeltebb munkásokat hívja segítségül helyzetük javításához. „Legfőbb gondom" — írja — „minden szükséges óvintézkedést megtenni, nehogy az új tanok a szegényeket a birtokos osztály és a kormány elleni erőszakos cselekedetekre csábítsák. Legelőször is a gazdagokhoz és hatalmasokhoz kellett fordulnom, hogy az új tanokat kívánatossá tegyem számukra, hogy megértessem velük, hogy azok az ő érdekükben állnak. Mert nyilvánvaló, hogy nincs más mód a szegények osztályának erkölcsi és fizikai helyzetén javítani, mintha egyidejűleg a birtokos osztályt is biztosítjuk, hogy hasznát gyarapíthatja."

Éppen ilyen kevéssé lehetett egységes képet kapni róla, ha, ahogy különösen Muckle tette, a társadalomgazdasági és szociológiai megismerések olyan magaslatára emeljük, amelyet ő csupán egy-egy magányos gondolatában érintett. Saint-Simon történelmi nagysága eléggé kimagasló ahhoz, hogy ne kelljen átkonstruálni a magunk szájíze szerint. Valódi jelentőségének felismeréséhez tartani kell magunkat ahhoz, hogy személyében nem volt még az aminek szellemi követői később kikiáltották, nem volt még sem szocialista, sem pozitivista, vagy akár történelmi materialista, hanem csupán mindezen szellemi irányzatoknak csírája volt meg benne. Mindenesetre hatalmas forradalmi érdeklődés hozta elő és tartotta össze mindezeket: de végeredményben ez még nem volt más, mint a társadalmi jelentőségéért harcoló ipari polgárság kulturális érdeklődése.

Saint-Simon szocialistaként való kezelése azon a tradicionális csoportosításon alapszik, amely őt Owennel és Fourier-val kapcsolja össze, különösen a „Kommunista kiáltvány" megjelenése óta. És itt megfeledkeznek arról is, hogy a szocialista elnevezés a negyvenes évek idején korántsem jelentette azt, amit ma értünk alatta. Az, amit mi ma ezzel a szóval összekapcsolunk,

a termelőeszközök magántulajdonának megszüntetése jegyében újjászervezendő társadalmat és az osztályharcos politikát illetően, akkor még teljesen hiányzott. Minderre már maga Engels rámutatott a Kommunista kiáltvány egyik utolsó elszavában, amikor azt írta, hogy a szerzők abban az időben, amikor megjelent, még nem nevezhették szocialista kiáltványnak. „Szocialista néven 1847-ben kétféle fajtájú embert értettek. Egyrészt különböző utópista rendszerek híveit, másrészt a legváltozatosabb társadalmi kuruzslókat; mindkét esetben olyan embereket, akik a munkásmozgalmon kívül állottak s inkább a „művelt" osztályok támogatását keresték. Ellenben a munkásoknak az a része, amelyik pusztán a politikai változások elégtelen voltáról meggyőződve a társadalom alapos átalakítását követelte, ez a rész akkoron kommunistának nevezte magát..."

Saint-Simon szocializmusa még nem jelenti a polgári társadalom megdöntését. csupán reformálását. Az is igaz viszont, hogy ez a reform nem irányul kizárólag csak a politikai, vagy a gazdasági javításra, mert már felismerte, hogy a hiba az egész társadalom hiányosságában van. Ezt „a munka asszociációjával" akarta leküzdeni. Így mégis az a helyzet, hogy a belátása annak, hogy a politika a társadalmon épül fel, az az új álláspont, amely Saint-Simonnak köszönheti keletkezését és elterjedését. A társadalomnak a fogalmával egyszerre előtérbe és az érdeklődés központjába került az emberek élő és valóságos összefüggése, amelyet eddig teljesen háttérbeszorított a jogi és az államtudományi szempont. Ehhez kapcsolódik Saint-Simon felismerése a csak politikai és a csak társadalmi felfogás különbözőségéről és az utóbbi fontosságának kiemelése — az előbbivel szemben, valamint az a tény, hogy a csak politikailag értelmezett „emberi jogokat" és a politikai liberalizmus szabadságkövetelését kellő alacsonyra értékelte. Mint mondta,

e módon csupán felállítani lehet a társadalmi szabadság kérdését, de nem megoldani. Rendkívül jellemző ebből a szempontból szkeptikus megállapítása: „Azok a beszédek a szabadságról, amelyeket a középosztály olyan komolyan vesz, az alsóbb néposztályok szempontjából teljesen érdektelenek." Innen kellett végül is eljutnia a gazdasági jelenségek dontő befolyásának és ezen keresztül az iparosodás jelentőségének felismeréséhez. „Az ipar katekizmusa" című művében az ipari haladást tartja a legbiztosabbnak (le plus positif de tous) és végső fokon „a társadalom minden igazi erejének" gyokerét benne látja.

Ez az oka annak, hogy különösen Saint-Simon legutolsó írásaiban, számos, teljesen a marxi történelemfelfogásnak megfelelő megjegyzést találhatunk. Nagyobbrészt felismerte az osztályellentétek jelentőségét is a multra, különösen a középkorra és az abszolutizmusra vonatkozóan és korának legfőbb hatóerejét is egyre élesebben mutatta ki az ancien regime és az iparosodás közötti gazdaságfelfogás különbözőségében. Mindezek ellenére óvakodni kell attól, hogy ezen gazdasági meglátásokban valami egységes alapfelfogáshoz hasonlót fedezzünk fel, mintha Saint-Simon végül is eljutott volna idáig. Ettől teljesen eltérően marad számos olyan meglátása, amely intellektuális történelemfelfogásból származik — erről később még beszélni fogunk — éppen úgy, mint az ezzel összefüggő, egész működését kísérő elképzelése az emberi erkölcs önálló hatalmáról. Ez vezetett végül is az új, a szociális valláshoz. Ez a magyarázata azután annak is, hogy noha az osztályellentétek felismerése oly termékeny hatást gyakorolt működésére a múlt bírálatában és a felemelkedő polgárság osztályérdekeinek kimutatásakor, mindez nem érvényesül, amikor a proletáriátus osztályellentétének jövőbemutató problémájára kerül a sor. A proletariátus még nem mint önálló osztály jelenik meg nála, hanem csak

mint fontos és kiterjedt része a produktívan tényked̋oknek, az „iparosok" osztályának, amelyben a munkásokat a vállalkozókkal, tudósokkal és művészekkel egyesíti. Itt már csak mint nemeslelkű és egyben okos emberbarát lép fel, aki a gazdagokat figyelmezteti, hogy ne feledkezzenek meg szegény embertársaikról, már csak azért sem, mert érdekeik is ezt tanácsolják. „Meg kellett magyaráznom a művészeknek, tudósoknak és vállalkozóknak, hogy ideáljaik alapjában véve azonosak a széles néptömegekével, hogy végeredményben a dolgozó osztályokhoz tartoznak ők is, a nélkül azonban, hogy megszűnnének a munkások természetes vezetői lenni." Kétségtelen dolog, hogy a legnagyobb számú és legszegényebb osztály érdekei gondolkodásának és tényked̋ésének középpontjában állnak. Azonban mégis az a helyzet, hogy, amint Marx már a Kommunista Kiáltványban sérelmezte: a proletáriátus „csak mint a legsanyargatottabb osztály" létezik Saint-Simon számára. Az osztályellentétek hangsúlyozása nála még csak az új iparosodó világ és a feudalizmus meg az egyház gazdasági ellentétének öntudatosulása. Munkáltatók és munkások a produktív dolgozók (iparosok) egyetlen osztályát alkotják az élősködőkkel szemben. Teljesen hiányzik az „iparosokon" belül lévő osztály ellentét nincstelenek és birtokon belül lévők között, amely túlvezet a kapitalista gazdasági formán. Bizonyos, hogy közvetlenül a francia forradalom viharai után, különösen zseniális felfedezés volt a csupán politikai felszabadulás elégtelenségének felismerése, de Saint-Simon nem jutott tovább, hogy a proletariátus különleges társadalmi feladatát felismerje, mert lehetetlennek tartotta a polgári társadalom megjavításán túlhaladó fejlődést. A munkáltató és a munkás ellentéte, amelynek lényege ott van a polgári gazdálkodásban, ismeretlen maradt előtte. És így a polgári társadalom átfejlődésének szükségessége egy egészen új gazda-

sági alapokon álló kommunista társadalommá, ismeretlen maradt számára.

Éppen ezért nem helyes, ha — mint Muckle — Saint-Simonról, erről a nagy utópistáról azt hisszuk, hogy ő bizonyos történelmi álláspontot képviselt a kapitalizmussal szemben, mert ezt csupán Marxról mondhatjuk el először. Nem áll az, hogy Saint-Simon a kapitalizmust egy nagy társadalmi átalakulás szükséges átmenetének tartja és ez lenne az előnye a másik két utópistával, Owennel és Fourier-val szemben. Saint-Simon gazdaságtörténeti elképzelései, a politikának a termelés tudományává való átalakulása és az iparnak minden kormányzás és alkotmány egyetlen alapjává való előléptetése — mindez végeredményben nem más, mint a feltörekvő tevékeny polgárság osztály- és kultúrérdekeinek kifejezése és Saint-Simon végeredményben ennek volt előfutárja. Az, hogy a proletariátus jólétét is óhajtja, nem áll ellentétben ezzel, mert a forradalmi polgárság még hitt abban, hogy a proletariátus számára is harmonikus világot tud alkotni. Saint-Simon ideálja a szervezett társadalom volt, amelyben minden valóban produktív erő a maga igazi célját látja és így mindenkinek biztosítják erejének szabad kifejtését. Az azonban magától értetődik, hogy mindent a polgári tulajdon és gazdasági rendszer felborítása nélkül kell elérni, így mindez nyíltan a polgárság kulturális érdekeinek kifejeződése, de természetesen abban az időben, amikor az még haladó volt és magát az egész nép, tehát a dolgozó és szenvedő rétegek képviselőjének hitte, Ebből a még harcoló forradalmár polgárságnak a szempontjából nézve nyer hatalmas egységet Saint-Simon elgondolása és látszólagos ellentétei mint szükséges történelmi korlátok jelentkeznek. Mert mihelyt a polgárság uralkodó osztály lett, hűtlenné kellett, hogy legyen az egyetemes kultúrigények kielégítésére vonatkozó hivatásához, és Saint-Simon rá vonatkoztatott

gondolatai és erofeszítései természetesen utópisztikusan hatottak; végrendelet lett, amelyet csak a proletariátus tudott betolteni.

Ebben az értelemben mutatott rá Kautsky a „Kapital" harmadik kotetében Marxnak Saint-Simon szellemtorténeti helyét oly találóan jellemző ítéletére, amely szerint Saint-Simon írásai — a legutolsót kivéve, „valóban csak a modern polgári társadalom hőskoltemények". Ezzel Saint-Simon történelmi elhatárolása meg is történt és amikor Engels azt írja, hogy Marx később „csak csodalattal beszélt Saint-Simon zsenijéről és enciklopédikus műveltségéről", csupán el akarja kerulni működésének és hatásának lekicsinylését. Mindez azonban nem csokkenti a marxi véleményt és kulonösen nem Owen működésének lényegesen nagyobb elismerését. Sót Engels megerősíti ezt a megállapítást, amikor Saint-Simon elmaradottságát Owennel szemben azzal magyarázza, hogy a franciaországi helyzet akkor még sokkal kiforratlanabb volt, mint a kifejlett angol kapitalizmus.

II.

Mindezek ellenére Saint-Simon nemcsak azért került bele a szocializmus történetébe, mert nevéhez fűződik az egyik első szocialista megmozdulás, a saint-simonizmus Franciaországban, hanem azért is, mert hatalmas gondolataival, amelyeket aztán a marxizmus tökéletesített, valóban ott áll a modern szocializmus elméleti és gyakorlati kezdeténél. Még nem állított fel egyetlen valóban szocialista célt sem, de elgondolásainak következményei már ezeket is magukba foglalták. A saint-simonizmus ezt erősítette meg, mert az öröklött jogok megszüntetését illető központi követelése — ami

a produktívak és az elósdiek ellentétének volt a konzekvenciája — a termelőeszkozok magántulajdonának megszuntetését célozta.

Mindenekelótt három, a későbbi szocializmussal kapcsolatban álló vezérgondolatot találhatunk Saint-Simonnál, a polgári társadalom kritikáját, azt a meggyőződést, hogy az állam uralmi forma és végül a politikának mint tudománynak a kifejlesztését. Az első gondolatot illetoen Saint-Simon azok koze a ragyogó kritikai szellemekhez tartozott, akik a 18. és 19. század fordulóján, amikor a francia forradalom diadala nyűgozte le a polgári lelkeket, sem álltak be a kort dicsóitók kozé. Éppen ellenkezoleg, amíg a kortársak az emberiség nagy elobbrejutásáról hízelegtek, ezek a gondolkodók, mint például a németeknél Fichte és Hegel lényegében elítélő véleménnyel voltak korukról és a polgári társadalom kezdetén máris felfedezték kultúrátlanságának romboló vonásait. Ezért jellemzi Saint-Simon korát minden szempontból válságosnak. Ennek a fogalmazásnak a megértéséhez rá kell mutatni arra hogy Saint-Simon a történelemben az események hatalmas ritmikus mozgasát látja, amelynek során a tarsadalmi életben organikus és kritikus fázisok váltják egymást. Organikus fázis az, amikor egyáltalán minden ellentmondás hiányzik a társadalom tagjaiból és mindenkit áthat az egységes érdek azonos szelleme. Ezt a periódust az egészséges testi állapothoz lehet hasonlítani. Ha ez az egységes érdek megszűnik valódi összekapcsoló eró lenni az emberek között, akkor a társadalom egymással szembenálló részekre oszlik. Organikus korszak Saint Simon szerint az antik világ szkepticizmustól még meg nem támadott korszaka és a középkori katolicizmus világa; ezzel szemben kritikus korszak az antik vallás felbomlásának ideje, amely a sofisták fellépésével kezdődik és a katolikus hit uralmának megszűnése a reformáció idején.

A francia forradalom és a politikai, valamint a gazdasági szabadság megalapozása csupán kiindulási pontja annak a társadalmi fejlődésnek, amely félrerúg minden egyéniséget megkötő hatalmat és a személyiség meztelen érdekeinek szabadságot ad — éppen ezért a teljes anarchiához kell vezetnie. Saint-Simon egyike a polgári-kapitalista verseny és kártékony következményei legélesebb kritikusainak. Ezért veti fel vele szemben a munka asszociációjának követelését, amelyet azonban az állam a most uralkodó rendszerben, amikor is élősdiek uralkodnak a produktívak felett, nem hajthat végre, ezt csakis ezek a tevékeny elemek tehetik meg, ha a szakemberek vezetése alatt egyesülnek. Saint-Simon sehol sem jelölte meg pontosan, hogyan képzelte el ezt az egyesülést a jövőben, valószínűleg azért, mert úgy gondolta, hogy ezt a jövő szakemberei úgyis jobban fogják tudni. De itt is látszik, hogy e gondolatok következménye csakis a tervgazdaság lehet, mégpedig a termelőeszközök társadalmasítása segítségével, mint ahogy a szakemberek tanácsainak gondolata az iparban, a mezőgazdaságban, a kereskedelemben és a művészetben csodálatosképpen a szindikalizmusra emlékeztet.

A munkának ezen az organizálásán keresztül jut el a társadalom a válságos korszakot maga mögött hagyva, ismét az organikus társadalom fázisába. Ehhez azonban az is kell, hogy ismét egy új egységes lelki magatartás legyen úrrá az embereken, amely, mint egykor a hit, mindenkit ugyanazért a célért egyesít. Ezt az új tekintélyt látja Saint-Simon egy új tudományban, egy úgynevezett „science générale"-ban, amely nem más mint a társadalomtudomány gondolata. Itt van a legfőbb gyökere a tudományos haladásnak és ezért viselheti Saint-Simon lényegesen több joggal a „szocializmus apja" címet, mint nagy tanítványa, Auguste *Comte*. Mert ő vetette fel legnagyobbrészt azokat

a vezérgondolatokat, amelyeket Comte később szociológiai rendszerben foglalt össze.

Az a gondolat is felmerül nála, hogy a történelemben végeredményben ok és okozati összefüggés van, éppen úgy, mint a természetben, ezért kell felhagyni azzal a szemlélettel, mintha a történelem csupán politikai akciók és harci cselekmények gyüjteménye, mintha csak a „királyok breváriuma" lenne. Ha azonban a történelem tudományos módon, azaz osztályösszefüggésein keresztül szemléljük, akkor nemcsak nagy ritmikus rendszerességeket látunk az organikus és kritikus fázisok között, hanem észre fogjuk venni minden történelmi esemény meghatározó momentumait is. Ez pedig — és ez volt Saint-Simon alapvető álláspontja a gazdasági összefüggések felfedezése után is — a szellem fejlődésében rejlik. A technikai és gazdasági haladás csupán a tudományos, tehát szellemi fejlődés produktuma. Kiindul hát az intellektuális történelemszemléletből, amely később *Comte* és *Stuart Mill* pozitívizmusába is átmentődött. Így nyer a tudomány és fejlődése hatalmas befolyást a történelmi fejlődés szempontjából és ebből következik az a korszakalkotó gondolat, hogy a tudomány fejlődese nemcsak mostanáig volt öntudatlan eszköze a fejlődésnek, hanem ennek a fejlődésnek bizonyos pontjától kezdve most már tudatos eszköze lesz a jövő fejlődésének is. Mert ha már egyszer a történelmet, mint törvényszerű és felismerhetően összefüggő egészet látjuk, akkor ez a tudomány, amely a mult szemléletére vonatkozóan biztos tanácsokat tud adni, nyilván a jövő észszerű berendezését is megmagyarázhatja. Ezzel azután végleg elveszti a politika eddigi önkényen és véletlenen alapuló jellegét. Pozitív karaktere lesz, mert a politika vezetését átveszi a tudomány. Így jut el Saint-Simon híres fogalmához, a tudományos politikához. Noha egy ilyen tudomány programmja Saint-Simonnál még túlságosan utópiszti-

kus is, mégis ez volt a kezdete a tudomány új fejlődésének, amely azután természetesen a marxizmusban kellett, hogy célját elérje. Ez a magyarázata annak, miért gyakorolt olyan nagy hatást *Marxra* és *Engelsre* a tudományos alapra helyezett politika gondolata.

De nem volt kisebb jelentőségű Saint-Simon harmadik vezérlő gondolata sem, amely szoros kapcsolatban állt társadalomszemléletével: az állam uralmi jellegének megszüntetése. Mert a nyers erőszak, mint az állam organizátora a történelemnek abba a korszakába tartozik, amikor még inkább a harcoló és kizsákmányoló erők uralkodtak, mint a szellemiek. Alakuljon át a politika a hatalmasok uralmából a tudósok és bölcsek uralmává, lépjen az erőszak helyére a felismerés és az állam is átalakul. Emberek feletti uralom helyett a dolgok intézőjévé lesz. Ezzel Saint-Simon minden ideológus mivolta és utópizmusa ellenére olyan alapvető felismeréshez jutott el, amely ismét a marxizmusban tudott kifejlődni. A legélesebb módon jelentkezik a jelenlegi osztályuralom és a jövőbeni osztálynélküli társadalom közötti különbség. Mert a fennálló társadalmi rend osztálytörvényszerűsége hozza magával, hogy az állam legyen bármilyen demokratikus is, végeredményben osztályállam marad és az emberek egyik része a másik felett uralkodik. Egyedül az osztálynélküli, azaz szocialista társadalomban nem állnak szemben a társadalom tagjai ellentétes érdekeik miatt. Itt senki sem uralkodhat a másik felett, hanem valamennyien együttesen hajtják végre közös feladatukat. Így mutat hát ebben a pontban Saint-Simon gondolatainak végkövetkeztetése a modern szocializmus irányába.

III.

Ez az új tudomány Saint-Simonnál természetesen még nem annyira exakt, mint később a marxizmusban. Sokkal inkább praktikus diszciplina, amely mint „science générale" az összes tudományok egyesített eredményét igyekszik felhasználni és ennek az egyetemes tudománynak alkalmazásával segíti elő a társadalmi haladást. Így lesz Saint-Simonnál ez az új tudomány alapjában véve inkább politika, mint tudomány, olyan tudományos politika, amely a gyakorlati életben az önkényt, az elmélet világában pedig a metafizika és a dogmatikus vallásosság uralkodó helyzetét akarja megingatni. Ugyanekkor megalapítja azt az új egyetemes meggyőződést, amely nélkül a társadalom organikus korszaka elképzelhetetlen lenne. Ezt a tudományos politikát kell Saint-Simon szerint a tudósoknak és bölcseknek elvégezni. Már a „Genfi levelek"-ben felvetette egy „Newton tanács" gondolatát, egy a nép minden rétegéből kiválasztott tudósok, költők és művészek részére felállítandó kollégium tervét, azok részére, akiknek az új társadalmat vezetniok kellene, míg a végrehajtás a „tulajdonosok" feladata lenne. Később ezt úgy módosította, hogy a „tudósok" és a „tulajdonosok" helyett az intellektuellek, mint az „ipar teoretikusai" és a gyakorlati végrehajtók, mint az „alkalmazás tudósai" működnének össze, úgyhogy a csupán tulajdonosokból álló elemet kikapcsolta. Kézenfekvő dolog, hogy „tudósoknak" ez az uralma a polgári ideológia jegyében lenne, amire az is jellemző, hogy felállítása után Saint-Simon egy egyetemes és éppen ezért hitszerű új meggyőződésért küzd. Mert csak egy ilyen hitszerű hatalom esetében remélhette olyan szellemi tekintély elnyerését, amely minden ellentétes érdek ellenére uralkodni tudott volna ezen az ipari

szisztémán belül. Természetesen nem szabad figyelmen kívul hagyni, hogy bizonyos szellemi kötöttség minden társadalmi organizációban szükséges, ha nem akar ellentmondásokkal kuszkodni saját keretén belul, éppen ezért ez a felismerés Saint-Simon legtiszteletreméltóbb gondolatai kozé tartozik. A marxi álláspont szerint ezt az egységes szellemet az azonos gazdasági érdek teremti meg; így például a proletariátust is néha éppen ilyen vallásos jelleggel rendelkező, egyetemes nagy meggyőződés hajtja. De ez az egységes meggyőződés a proletariátus egységes osztályérdekéből és általános gazdasági helyzetének megfelelő feladataiból fakad. Ezzel ellentétben Saint-Simon éppen a tulajdonosok és a birtoktalanok ellentétei miatt szorgalmazza a szellemi tekintélyt és ez döntő jelentőségű új tudományának jellegére vonatkozóan.

Itt állunk szemben Saint-Simon gondolkodásában és tetteiben a valóban utópisztikus vonással. Gyorsabban és meglepőbben, mint bárki várta volna, változik át nála az új tudomány — erkölcstanná, hogy végül is mint vallásos tanítás koszonjon le. Ezen nem változtatott gazdasági elgondolása sem az indusztriális szisztémát illetően. Aminél megmarad, az nem más, minthogy a tudományos politika alapja mégis csak a morális megújulás kell hogy legyen. Minthogy „minden társadalmi rendszer egy filozófiai szisztéma kiáramlása csupán" — Saint-Simon azt következteti ebből, hogy „egy új rendszer kialakítása mindaddig lehetetlen, amíg nincs megalapozva az az új filozófiai rendszer, amelyből ki kell pattannia". A tudosók átvették már a nép politikai nevelését és morális vezetését, és máris meg kell formulázniuk azokat az alapelveket, amelyek, mint általános szocializáló elgondolások egyetemes érvényre emelkedhetnek.

Így fejlődik át a pozitív tudomány erkölcstanná, amelytől Saint-Simon eleinte még azt követelte, hogy

világi és pozitív morál legyen, hogy végül is egy új kereszténységben oldódjék fel. Mindez azonban nem ellentétes, ha emlékezünk arra, amit előbb mondtunk Saint-Simon társadalomvezetésre hivatott tudományának jellegéről. „Science générale"-ja természettudomány, történelem és pszichológia együttes alkalmazása volt társadalmi eseményekre és jelenségekre abból a praktikus célból, hogy előmozdítsa az általános jólétet és javítsa a legszegényebb néposztály helyzetét. Az új tudományt illetően éppen maga írta legutolsó írásában, hogy „van egy tudomány, amely lényegesen fontosabb minden matematikai és fizikai ismeretnél és ez a társadalomtudomány, ennek pedig az etika a támasztéka". Saint-Simon társadalomtudománya így nem tehet mást, mint felmutatja, mi felel meg a társadalmi viszonyokból az erkölcsi alapelveknek és mi nem. Oda kell jutnia, hogy eredményeit erkölcsi követelésként állítsa fel és ezért, ha ellentétes érdekekre bukkan, tevékenységében veszélyeztetve érzi magát, nem támaszkodhat más utolsó, megfellebbezhetetlen tekintélyre, mint a vallásra. Éppen ezért nincs semmi ellentét utópiánk lépésében sem, amikor a kereszténységhez csatlakozik és még az istenfogalmat is ünnepélyesen elfogadja.

Saint-Simonnak nem adatott mód arra, hogy bejelentéséhez híven új kereszténységét közelebbről megvilágítsa, mert 1825 május 19-én meghalt. De semmi kétségünk sem lehet az iránt, hogy új kereszténysége nem maradt volna üres erkölcstan és nem is gondolt új vallásra, hanem egy óriási kísérletre, amelynek segítségével a kereszténység hatalmas, közösséget formáló erejét hasznosíthatta volna a kereszténység eredeti gondolatainak ismételt felélesztésével. Amikor a proletariátust igyekezett visszatartani a direkt akciótól, a klérusra akart hatást gyakorolni, „mert a katolikus és protestáns papság megnyerése hatalmas nyere-

ség lenne az új kereszténység számára". A szociális kereszténység gondolata ebben az időben merészség volt, de Saint-Simon esetében elkerulhetetlen kovetkezmény is. Mert ha azt hitte, hogy a munkás és a munkáltató érdekeit egyszerre szolgálhatja, akkor a proletariátus visszatartásának és a tulajdonosok onzése csokkentésének egyetlen reményét ebben a társadalomban csakis a szocialissá váló vallástól varhatta. Ez volt az első és az utolsó gondolata egyaránt. Az eredeti pozitívista álláspontnak egy lényegében vallásos alaphangulatba és tanításba való betorkolása annyira jellemző Saint-Simon „tudományának" belső logikai lényére, hogy a saint-simonizmus nagy mozgalmának, amely eleinte szocialista koveteléseket állított fel, végul is nem a tudomány, hanem a szeretet és nem a pozitív politika, hanem a szociális vallás lett a sarkpontja.

IV.

Mindezek után az sem jelent tovább ellentmondást, hogy Saint Simon minden valóban meglepő meglátásával a történelem eseményeinek társadalmi osszefuggéseit illetően, a meglévő dolgok éles kritizálása és jovőt illető profétikus meglátásai ellenére mégis utópista maradt. Kritizáló utópista, mint *Marx* jellemezte, mert jovőt illető követeléseit, nemcsak mint világmegváltó, hanem mint a meglévő társadalom kritikus vizsgálatának eredményét fejti ki, de mégis utópista, mert éppen a modern szocializmus gerincét jelentő fejlődéstörténeti álláspont hiányzott belőle. Ennek az álláspontnak valódi lényegét félreismerve akarta *Muckle* „A XIX. század szocialista eszméinek története" cimu művében Saint-Simont az utópizmus jellegétől annyiban megszabadítani, hogy nem az utópis-

ták közé, hanem inkább a fejlődéstörténeti szocializmus megalapítóihoz sorozza. Pedig önmagában az nem fejlődéstörténeti gondolkodás (amint ez a szellemtörténet területén először *Hegel* és *Marx* óta jelentkezett), hogy valaki a múlt megértéséből jövőbeli következtetéseket vezet le. Éppen abban rejlik a kritikai utópizmus tévedése a tudománynak társadalmi folyamatban betöltött szerepéről, hogy mint egy valamit előíró és célokat mutató elemet kapcsolja be a tisztán okozati ismeretekbe ott, ahol az okozati folyamat egészen a jelenig követhető és egyszerre a jövő felé fordul. A társadalomtudománynak ez a felfogása vezet a társadalmi etikához és ezen keresztül az utópiához, ha egyedül az etika utal a jövőre nézve még abban az esetben is, ha nemzetgazdasági és társadalomtudományi kutatás jellemzi a múltat és a jelent illetően. Ez nem fejlődéstörténeti gondolkodás mindaddig, amíg a jövő csupán programm. Csak, ha majd az etikai követelményeket szükségszerű történésekként ismerjük fel a jövőre nézve és így mint okozati összefüggéseik egyik momentuma önmaguktól érthetőek lesznek, ha majd a követelt társadalmi jövő okozatilag szükséges eseményként fogható fel, ha majd a tudatos cél a tudományban csak okozatát látja előre, úgyhogy az akarásban csak az előreláthatót éli át, először akkor állunk fejlődéstörténeti alapon; először akkor lett a tudomány, az ami Marxnál, nem a fejlődés külső előírása, hanem magának a társadalmi fejlődésnek immanens tagja.

Ahogy láttuk, Saint-Simonnál a tudomány még nem jutott el erre a dialektikus lépcsőfokra, de szemléletének központjában azért a társadalmi élet állott. A történelem okozati szempontból való tárgyalásának ötletével és egy ebből következő tudományos politikával, azt a fényt gyujtotta meg, amelyet azóta sem lehetett eloltani. Éppen ellenkezőleg, a következő nemzedékek gondolkodói tevékenységének jóvoltából

egyre fényesebben világít és fog is világítani. És azzal, hogy ezt a fényt a legszegényebb osztályok sötétségének megvilágítására felcsillantotta, örök hálára kötelezte a proletáriátust, amely őt egyik legnemesebb előfutárának tekinti akkor is, ha idegenül állt is szembe a proletariátus osztályérdekeivel. Büszkén fogja mindég azt az embert lelki ősei között emlegetni, akinek lángoló kulturális érdeklődése egyre kijjebb hatolt a polgári osztályérdekeken, úgyhogy végül is mitsem sejtve, a munkások egy pártjának létrejöttét segítette elő. Ha igaz az, hogy halálos ágyán azt mondta: „egész életem egy gondolatban fogható össze: minden emberfiek a legszabadabb fejlődési lehetőség, hogy hajlamai szerint élhessen", akkor bizonyossággal nevezheti magát a proletárok szocializmusa e törekvés befejezőjének, amely a „Kommunista Kiáltvány" felejthetetlen szavai szerint olyan társadalmi formát kíván: „melyben az egyes ember szabad fejlődése mindenki szabad fejlődési lehetőségét jelenti". Ez jelenti Saint-Simon még csak csírájukban élő gondolatainak tettekre váltását.

ROBERT OWEN
(1771—1858)

I.

Az emberiség szociális újjáteremtése, az egész nemzetet átfogó népnevelés segítségével, ez a mély gondolat volt a nagy reménysége és vágya a klasszikus filozófiának. Már Rousseaunál és Schillernél is látjuk ennek a gondolatnak az első jeleit, hogy azután Fichténél fellelkesült felhívássá váljék, egy forradalmi társadalomnevelésre való felhívássá. Azonban ennek első megvalósítója csupán *Robert Owen*

lehetett. Egész élete nem volt más ennek az embernek, mint kuzdelem a polgári társadalom leghatalmasabb és legnépesebb osztályának, a proletáriatusnak a nyers tudatlanságból való kiemelése és tudatos jellemesítése érdekében. Robert Owen történelmi alakja, hatalmas hatása egyike a leglényegesebb bizonyítékoknak arra, hogy nem véletlen az az azonosság, ami a szocializmus gondolkodóit a klasszikus filozófia gondolkodóihoz teszi hasonlatossá, hanem igen jelentős belső összefüggés. Ez eredményezi azután, hogy a szocialista gondolat meglepően sok esetben, mint egy bizonyos filozófiai gondolkodás következménye jelenik meg.

Már külsőségeiben is bámulatot és csodálatot kelt erőteljességével és tartalmának gazdaságával ez a különös élet. A költő szavai jutnak eszünkbe: „Sok hatalmasság van, de semmi sem hatalmasabb az embernél", ha a több mint 87 évet élt Robert Owen életét szemléljük. Mert hatalmas dolog is az, ahogyan utolsó percéig, ereje és szelleme teljében dolgozott és az utolsó pillanatáig nem vesztett semmit mindebből. Több mint hét évtizeden át, háromnegyed évszázadon keresztül alkotott, testének és szellemének szakadatlan erőfeszítésével, néhány órával halála előttig. Szakadatlan lángoló tevékenység, amely sohase csökken, amelyet semilyen sikertelenség sem tor le, éppen ellenkezőleg, minden kudarc újabb erőfeszítésre biztatja, elpusztíthatatlan önbizalom, a jog és értelem győzelmébe vetett hit, megrendíthetetlen bizalom az emberi jóságban, soha meg nem ingó kötelességtudás a nyomor és az idő esztelensége elleni harcban — ez volt Robert Owen élete. Ugy hat, mint a szocializmus erejének és rendíthetetlenségének hatalmas példaképe.

Owent közönségesen *Saint-Simonnal* és *Fourier*-vel együtt a nagy utópisták között emlegetik. Bármennyire helyes is Owen utopizmusát a szocializmus

későbbi fejlődésével szemben leszögezni, épp oly kevéssé kielégítő a nagy utópisták egyikeként hangsúlyozni Owen jelentőségét. Különösen azért nem, mert ezáltal kevés figyelmet szentelünk annak, amiben a másik két utópistától különbözött. Owennek ez a megszokottá vált összepárosítása Saint-Simonnal és Fourier-vel, végeredményben a szocializmus e nagyszerű alakjának megértését fenyegeti, holott az ő jelentősége a másik kettőétől teljesen elütően terjed napjainkig. Éppen gyakorlati jelentőségét nem méltányoljuk kellően, ha pusztán utópistának tartjuk. Mert bármennyire is voltak igen erős utópista elemek Owen felfogásában és bármennyire is különbözött felfogása alapjaiban a modern szocializmustól, mégis, tevékenységének célja és különösen munkálkodásának módja teljesen összekapcsolja a modern munkásmozgalommal. Ezt pedig Saint-Simonról éppoly kevéssé lehet elmondani, mint Fourier-ről. És ha szocializmuson általában a munkásosztálynak a társadalmi élet társadalmasításának érdekében való céltudatos tevékenységet értjük, akkor Owent inkább nevezhetjük az első szocialistának, mint az utolsó utópistának.

A nagy utópisták utópizmusa különbözik Morus, Campanella vagy Morelly utópizmusától. Ezek az utópisták csupán a társadalmi berendezkedés megjavítását célzó gondolatokat adták, és társadalmi terveik elgondolkoztató kísérletek maradtak arról, hogyan lehetne olyan államot elképzelni, amelyben az emberek jobban és boldogabban élnének, mint a szomorú jelenben. Egyikük sem gondol arra, hogy eszményi társadalmukat meg is kellene valósítani, legfeljebb azt gondolták, hogy így kellene ennek lennie, ha igazság és értelem uralkodhatna, és így is lesz egyszer, amikor majd az idő megérett arra. Ezek az utópiák valóban olyanok voltak, mint amilyeneknek mutatták magukat: filozófiai költemények, eszményképek boldog államok-

ról. Ezt a megöregedett játékmódot filozófiai utópizmusnak nevezhetjük.

Egész másképp gondolták el kommunista utópiájukat a nagy utópisták. Ezek már nem maradtak meg magányos gondolkodók puszta konstrukcióinak, gondolatjátékainak, hanem komoly építőterveket eredményeztek gyorsan megvalósítandó célok érdekében. A társadalom átépítése lép elő, sürgős politikai követelésként, munkálkodásuk legfőbb tárgyaként. Ezek az utópisták már nemcsak filozófusok és nem is akarnak csupán azok maradni, hanem egy értelmetlenné vált világ reorganizátoraiként és reformátoraiként lépnek fel, hogy gondolataik erejével és felvilágosodásukkal megóvják a legmélyebb nyomorúságba és zűrzavarba való zuhanástól. Ők azok a politikai utópisták, akiknek működése egyenesen a szocialista munkásmozgalomba torkollik.

Az utópizmus lényegének ez a megváltozása a világ megváltozásában leli magyarázatát. Az elsők a világ megjavítását illetően még nem gondolhattak arra, hogy terveiket meg is valósíthatják, mert akkor még a tervet elgondoló filozófusnak semilyen segédeszköz nem állt rendelkezésére a megvalósításhoz gondolatának erején kívül. Sem a csirájában jelentkező kapitalizmus nem volt még mindenütt érezhető, sem ennek az új termelési rendszernek gazdasági erői nem voltak eléggé ismeretesek és végül a proletariátus, amelynek elsősorban állt érdekében a fennálló társadalom átalakítása, sem volt még eléggé kifejlődve. Ezért egy társadalmat átalakító terv csupán egy költő, moralista, vagy filozófus gondolatjátéka lehetett. Ezzel ellentétben mindezek a fentebb felsorolt feltételek a tizennyolcadik században már, ha tökéletlen formában is, de adva voltak. Az árutermelés kibontakozása már szinte felforgatta a régi tulajdonviszonyokat és életlehetőségeket és romjain egyre világosabban jelent-

kezett a birtokon belül levő és birtoktalanok közötti ellentét: egyik oldalon álltak a termelőeszközök tulajdonosai, a föld, a nyersanyag és a gépek birtokosai, a pénz- és üzletemberek, a másik oldalon pedig a csupán munkaerejükből élő proletárok. Ehhez kapcsolódott az is, hogy a polgárság forradalmáról, amelyet a feudalizmus ellen az egész nép szabadsága nevében vezetett, a győzelmes befejezés után kiderült, hogy csupán egyetlen osztály, a birtokon belül levő polgárság győzelmét jelentette. A mélyebben gondolkodókban nagy csalódást kellett kiváltania annak, hogy a nép helyzete ugyanolyan nyomorú maradt, mint volt, sőt a kapitalizmus gyors és szabad kifejlődése még rosszabbította is. Ez váltotta ki gondolkozó szellemeink kritikáját és ez a kritika az, amit a nagy utópisták először alkalmaznak, bámulatraméltó élességgel saját társadalmukra. E bajok világos belátásából, a társadalmi alaphiba síránkozástól mentes feltárásából és abból a felismerésből kiindulva, hogy a termelőeszközöket és javakat előállító szerszámok magántulajdona egyesek profitját és nem a közösség javát szolgálja, merítették az első társadalomkritikusok a biztonságot a jövőre vonatkozó terveiket illetően. A társadalom átalakításának követelése e gondolkodók számára már nem mint utópia jelent meg, hanem mint az egyszer szerzett tapasztalatnak logikai következménye és tudományos eredménye.

Éppen az utópizmusnak saját társadalomkritikájával való összefüggése miatt nevezte *Marx* a „Kommunista Kiáltvány"-ban *Saint-Simon, Fourier* és *Owen* teóriáit kritikai utópizmusnak, hogy az utópizmus korábbi formáitól elkülönítse. Erre a csoportosításra vezethetjük vissza azután, hogy Robert *Owent* is ebbe a csoportba sorozzák általában. Azonban ha *Marx* ebben a csoportosításban Owen utópisztikus alaplényegét ki is hangsúlyozta, mégis tekintetbe kell vennünk

azt a különbséget, amely Owen lényét Saint-Simonétól és Fourier-étől megkülönbözteti. És éppen ezt a különbözőséget kell újra előhoznunk, ha Owen jelentőségét pontosan ismerni óhajtjuk.

Fourier és Saint-Simon hatásukban is magányos gondolkodók voltak, valódi utópistákhoz illően, Az első egyáltalán nem alapított iskolát életében, a második is élete vége felé gyüjtött maga köré tanítványokat. A tanítványok azonban mind a két esetben csupán mesterük halála után alkottak rendszert a tanokból és hívtak életre olyan mozgalmat, amely e tanok megvalósítását tűzte ki céljául. Ez a tábor sohasem szélesedett ki és sohasem sikerült a tanítványoknak a proletárok nagyobb, jelentősebb tömeget megmozgatniuk. Fourier és Saint-Simon még maguk nem gondoltak arra, hogy magát a népet is harcba hívják, amelyért küzdenek, mert a felvilágosodás gyermekei voltak és a tömegek erejétől semmit sem vártak, hiszen annyira nívótlannak tartották őket. „Tudják ugyan" — mondja a Kommunista Kiáltvány —, „hogy tervezeteikben főképpen a munkálkodó osztálynak, mint a legsanyargatottab osztálynak érdekeit képviselik. Csakis ennek a legsanyargatottabb osztálynak szempontjából van előttük a proletárságnak léte." Nem fordulnak még ennek az osztálynak érdekei felé, nem vezetik egyik osztályt a másik ellen, hanem minden osztály értelmétől, elsősorban a hatalmasok és gazdagok belátásától várják, hogy ők hallják meg leghamarabb műveltségük miatt az értelem szavát és a viszonyok a régi társadalmon belül is megváltozhatnak.

Lényegesen más szellemben fejti ki a maga gondolatait és követi terveit Owen. Külső hasonlóságok nem szabad, hogy megtévesszenek bennünket, mert kétségtelenül találunk Owennél is erkölcsi törvényekre való hivatkozást, értelemre való apellálást, amelynek nevében minden osztályt meg akar győzni az elnyo-

mottak érdekében és nála is jelentkezik az eszme hatalmának hite, olyannyira, hogy állandóan feliratokat küld a kormányhoz (még a legreakciósabb aacheni hercegi kongresszushoz és magához *Metternichhez* is), hogy reformjainak támogatását kiharcolja. Ezt azonban nem szabad összetéveszteni a régi utópisták követeléseivel, mert ez csupán Owen agitátori munkájának egy része, amellyel állandóan arra törekedett, hogy elgondolásaira, praktikus munkájára felhívja a figyelmet. Abból az elgondolásból kiindulva, hogy a problémának teljesen újszerű felállítása iránt az érdeklődést állandóan ébren kell tartani, Owennek az volt a szokása, hogy az állam legbefolyásosabb személyiségeit érdeklődővé tegye elgondolásai iránt. Ezért kell megragadni minden nyilvános lehetőséget, hogy álláspontját közölhesse. És nem is volt ismeretlen ember, hanem Anglia egyik legbefolyásosabb iparosa, akinek vagyona miatt a sajtó is készségesen a rendelkezésére állt, ezenkívül pedig elsőrangú pedagógusa és szociálreformere is korának. Kétségtelen dolog, hogy ettől az agitációtól nagyobb sikert vár, mint amekkorát kellett volna. Tervei megvalósításának biztosítékát azonban az eddigi utópistákkal ellentétben, nem annyira az uralkodók meggyőzésében, hanem mint inkább magában a tömegek átalakításában látta. A gyermekek társadalmi nevelése és a felnőttek társadalmi önsegélyezése — ez volt az a két gondolat, amelynek segítségével Owen az utópizmus veszélyes izolációjából a proletariátus életéhez és harcaihoz jutott el, mint lángoló szószólója és lelkesen tisztelt tanácsadója tízezer először fellépő munkásnak. Ha mégis utópista volt, ez a fogalom oly döntő megváltozását jelenti, hogy Owen közelebb áll a modern idők szelleméhez, mint a múlt utópizmusához. Ő alkotja az igazi összekötőkapcsot az utópizmus és a marxizmus között.

MUNKÁSSÁGOLÓ SZILVÁSVÁRAD

II.

Már *Engels* rámutatott a többi utópistával ellentétes gazdasági környezetben felnőtt Owen különállására. Mert amíg a tizennyolcadik század utolsó negyedében Franciaország még nem élte át az ipari forradalom korszakát, addig ugyanennek bekövetkezése Angliában a kifejlődő gyáripar minden osztályellentétét felszínre hozta. A hosszú munkaidő borzalmassága és különösen a gyermekek dolgoztatása, főleg a szövőiparban, ahol már ötéves gyermekeket is alkalmaztak, a munkanélküliek nyomora és a nyomukban jelentkező erkölcstelenség, mindezek a maguk szörnyű összefüggéseikkel játszódnak le az akkor még csendben szemlélődő fiatal, gyermekkorától fogva minden benyomásra fogékony gondolkodó előtt. Így született meg benne már ifjú korában annak felismerése, hogy az emberek csak akkor rosszak és erkölcstelenek, ha nem lehetnek mások, ha a körülményeik arra ítélik őket, ami annyit jelent, hogy az életkörülményeket kell megváltoztatni, ha az embereket akarjuk megváltoztatni. „Az ember körülményei teremtménye", nem saját szabad elhatározásából és akaratából olyan, amilyen, csak azt akarhatja, amit környezete, elsősorban nevelésének foka, másodsorban további életének körülményei megengednek. Így foghatjuk fel, miért éppen Owenhez fűződik a népnevelés és a munkásvédelem reformgondolata, amely még ma is irányt szab minden szocialista párt tevékenységének. Mert mind a kettő megváltozott és jobb életfeltételeket jelent a nép számára szellemi és testi viszonylatban egyaránt. E nagy nemzeti munkalehetőségek felállításával, amelyek nagyobbrészt élete ifjúkorára esnek, máris különbözik Owen működése a többi nagy utópistától; ez nem irányul egyszerűen a jövőre, amelytől mindent várna

és amelyet egyetlen vonással elő lehet állítani. Először történik kísérlet arra, hogy a jövő feltételeit a jelenben megteremtsük; Owennal kezdődik meg az, amit a modern szocializmus szóhasználatában a végső célokra irányuló napi munkának neveznek. Természetes dolog, hogy Owen ezt még nem elkerülhetetlen osztályharc eredményeként képzelte el, mint a modern szocializmus, hanem minden osztály békés együttműködésének gyümölcseként.

Két kardinális követelésével, a népneveléssel és a munkásvédelemmel, amelyek nekünk természetesnek tűnnek fel, olyan bátor reformátora volt korának, hogy ezekért az ideákért, mint utópistát is, eretneknek kiáltották ki. Mert ebben az időben, amikor még sem népiskola, sem általános és kötelező népoktatás nincs, amikor még csak a birtokos-osztály gyermekei járhatnak iskolába, és a nincstelenek gyermekei legnagyobbrészt a gyárakban satnyulnak el, Owen minden gyermek számára felállítandó iskoláért áll ki, és a tizenkét éven aluli gyermekek gyárakban való dolgoztatásának eltiltását javasolja. Sőt tovább ment. Rájött arra is, hogy nemcsak az iskolában lehet nevelni, hanem otthon is, viszont a proletariátus nyomorúságos helyzete ezt lehetetlenné teszi, úgyhogy a gyermekek lelkileg és testileg egyaránt annyira elsatnyulnak mire iskolába kerülnek, hogy azt az iskolai nevelés már nem tudja helyrehozni. Ezért akart olyan intézeteket létrehozni, amelyekben a gyermekeket, mihelyt járni tudnak, felvennék, hogy idejekorán megfelelő nevelésben részesüljenek. Ezekkel az óvodákkal, amelyeket a newlanarki gyárvárosában munkásai gyermekeinek meg is épített, Owen egyszerre eszményképe lett a nevelésügy egész távoli fejlődésének. Ehhez kapcsolódik még tanítási reformja, amely azt célozta, hogy a tanuló nagyobb érdeklődéssel vegyen részt az iskola munkájában. E törekvések során találkozik Owen igyekezete

*Pestalozzi*éval és *Oberlin*ével. Fejtegetései a népnevelés jelentőségét illetően a meglévő kultura, a társadalom művelt elemeinek biztosítása és jelentősége érdekében gyakran emlékeztetnek Fichte gondolataira a „Reden an die Deutsche Nation"-ban.

A törvényesen biztosított munkásvédelem követelésével azonban egyedül maradt olyan időben, amikor a munkanap maximálásának és a gyári inspekciónak követelése túlhaladott állami előjognak számított. Mert „a munka szabadságáról" szóló, szinte a természetjogra hivatkozó követeléssel szemben Owen javaslatai majdhogynem maradinak hatottak. Azt a látszatot keltették ugyanis, mintha a társadalmi termelés megkötését céloznák. Mindezt csupán úgy kerülte el, hogy elkeseredett gyáros-ellenfeleinek példákkal bizonyította az ellenkezőjét. Igy azután jogos büszkeséggel mutathatott rá, hogy ő minden reformnál, amit az államtól követel. lényegesen többet valósított meg gyárában és falujában: New-Lanarkban, ahol megszüntette a gyermekmunkát, tíz és fél órára csökkentette a munkaidőt, a kisgyermekek részére óvódát, a tanulók számára iskolát, a felnőttek számára klubot épített, olcsó élelmiszerekről gondoskodott, szép utcákat és intézményeket teremtett és mindezek ellenére, vagy helyesebben pontosan ezért, a vállalat kitűnően prosperált. Ugyanekkor a new-lanarki munkásság a szokásos nyers tömegből erkölcsös, jólélő szülők és gyermekek közösségévé változott. Ez ellen a dicsőséges példa ellen természetesen nem lehetett semmit se tenni; a mintaváros megalapozta Owen hírnevét és a világ legkülönbözőbb tájairól érkeztek az államférfiak es tudósok, hogy saját szemükkel lássák a csodát. Azonban ennek a kísérletnek az alkotók nagylelkű és felvilágosodott gondolkodása volt a feltétele, és Anglia egyéni érdekeket hajszoló többi gyárosa nem gondolkodott így. Az ő szemükben az egész kísérlet kuriózum

volt csupán. Owen fáradhatatlanul bizonygatta gyáros-társainak, hogy a kielégítő munkasvédelem nemcsak humánus eszköz, hanem a tulajdonos érdekeit is szolgálja, mert a megelégedett munkássag sokkal szívesebben dolgozik, mint a legyöngült, kifáradt és elégedetlen. Megpróbálta a vállalkozókat rávezetni arra, hogy „élő gépeiket", a munkásokat, kezeljék éppen olyan gonddal, mint a halott gépeket. Szüntelen agitációjával 1819-ben sikerül egy részeredményt elérnie: az első munkásvédelmi törvényt, amely természetesen lényegesen Owen követelései mögött maradt, mert hallani sem akart a felnőtt munkásvédelemről. Csupán a gyermekmunkát szüntette meg a 9 éven aluli gyermekeknél (!), azt is csak a textiliparban, és a 9 és 16 év közötti gyermekek munkaidejét maximálták 11 órás munkanapban. Csak 1847-ben sikerült a felnőttek számára is elérnie a 10 órás munkanapot a textiliparban.

Egyedül a népnevelés és a munkásvédelem nem kielégítő ahhoz, hogy már a jelenlegi társadalomban is biztosabb életlehetőséget teremtsen, mert szörnyű fenyegetésként áll előttünk az elszegényedés és munkanélküliség veszélye. Ez pedig a munkát megtakarító gépek bevezetésével, valamint az akkor már ismételten jelentkező termelési és eladási válságok következtében egyre növekedett. Ennek leküzdése adta Owennek azokat a gondolatokat, amelyeknek később igen súlyos következményei lettek. Mert későbbi következetes fejlődésében ez tette őt elsősorban a szocialista gondolat előharcosává, miután eddig csupán bátor és a maga idejében iránytadó szociálreformer volt. Most azonban előlép a kommunizmus gondolata, amelyben a termelés a cél, a munkások testvéri egyesülése az eszköz és ez az uralkodó motívum Owen későbbi tevékenységében.

A kommunizmus gondolata először csak egy speciális előterjesztésben jelentkezik, a szegénygondozás megjavítása érdekében. A munkanélküliség és elszegé-

nyedés szigorú szegénytörvényekkel való növelése, a teljesen alkalmatlan, de sok közpénzt felemésztő szegénygondozás helyett, megfelelő földeket kellene megvásárolni és ott a munkanélkülieket és a dolgozni óhajtó szegényeket testvéri közösségben élő munkáskolóniákban kell elhelyezni. Ezek azután saját maguk gondoskodnának minden mezőgazdasági és ipari szükségletükről. Minden családnak lenne otthona, a gyermekek számára a new-lanarki mintára nyilvános iskolákat rendeznének be, míg a felnőttek részére összejöveteli helyeket, könyvtárakat, nyilvános kerteket lehetne létesíteni. Közös konyha, ebédlő és mosdó állna a háztartások rendelkezésére és közös munkahelyeken teremtenék elő a kolónia lakosainak szükségletére szolgáló tárgyakat. Owen igyekezett kimutatni előterjesztésében, hogy a szegények ilymódon való segélyezése anyagilag keresztülvihető és a kolóniák jó vezetése esetében a befektetett pénz meg is térül. Mindezek ellenére a legteljesebb visszautasítás fogadta terveit. De ő nem volt az az ember, akit vissza lehetett riasztani. 1817-ben nyilvános agitációt kezdett terve érdekében és rövidesen a szegényeken való segítést lényegesen túlhaladó gondolatai támadtak. Még 1817 őszén nyilvánosságra hozott egy emlékiratot, amelyben egy szegénykolónia kezdeti tervei már a „munka emancipációja" érdekében javaslattá bővülnek. Noha a szegénykolóniákra vonatkozó követelést a szegénység leküzdésére nem vonta vissza, már azon gondolkodott, miért nem lehet azt az elvet, amely szerint a szegénykolóniák minden tagjáról tervszerűen gondoskodnak, a társadalom minden tagjára alkalmazni? Így születik meg annak a gondolata, hogy a társadalom minden tagja hasonló egyesületekben közösségi alapon szövetkezzék és e szövetkezetek azután egyesülnének. E módon azután minden feladatot és igényt a társadalomban gazdaságosan, azaz közösségi alapon, valmennyiük javára

elégítenék ki. A későbbi szegénykolóniák gondolata egyre kevesebbet szerepel Owen írásaiban, ezzel szemben egyre erősebben domborodik ki a társadalmi termelés és fogyasztás lasznosságának gondolata, amely egyedül alkalmas az individuális társadalom egyenlőtlenségeit, elnyomását és elszegényedését megakadályozni. Owen eljutott ahhoz a válaszúthoz, amelyhez minden mélyebb kultúrmunka elvégzőjének el kell jutnia, ha az emberiség jajgatásaitól nem azon a módon akarja magát megnyugtatni, hogy e nyögéseket csupán csökkenteni igyekszik, hanem meg is akarja szüntetni. Ez a törekvés azonban szükségszerűen vezet el a régi polgári világ berendezkedéséből a dolgoknak egy alapjaiban új társadalmi rendjéhez, a szociálizmushoz.

III.

Owen kommunista gondolatai nem bölcseleti spekuláció eredményeképpen jöttek létre, nem is jogi megfontolás szülte őket, hanem mint Engels igen helyesen megállapítja, üzleti számítások alapján, és éppen ez a tény az, ami elválasztja őt a többi utópista, különösen Fourier elképzelt kommunizmusától Ebből következik a döntő különbség közte és Fourier meg Saint-Simon között, mert ő megtér a munkásséghoz, mint annak vezére. Most történik meg először, hogy a szociális reform és változás szava azokhoz szól, akiknek érdekében mindennek meg kell történnie, most követelik először, hogy ez őrajtuk keresztül történjék. Most hívják először a munkásságot, hogy harcoljon saját céljaiért. „Felhívás a dolgozó osztályokhoz" (1819) című munkájában találjuk meg először azt a gondolatot, amely arra volt hivatva azóta, hogy a világot megmozgassa, hogy a munkásság a saját ere-

jéből szabadítsa fel önmagát. Ezzel válik el ennek az utópistának az útja a másik kettőnek zsákutcába vezető pályájától és nekivág egy súlyos következményekkel járó új iránynak. Mindennek ellenére Owen még nem arra az útra hívta a munkásokat, amelyen ma haladnak, azaz még nem az osztályharc útjára. Ebben Owen utópista maradt és tudományos alapfelfogása következtében, amelyet később megismerünk, annak is kellett maradnia. A munkásokhoz fordult, mert őket tartotta elsősorban a legnagyobb érdekelt csoportnak, de nem volt meggyőződve arról, hogy érdekeiket csupán az uralkodó osztály elleni harcban tudják biztosítani, mert sohasem adta fel a reményt, hogy azt, amit a tudomány igaznak ismert el, minden osztály el fogja fogadni, ha megismertetjük vele ezt az igazságot. Éppen ezért vallotta, hogy „felettébb kívánatos, ha a dolgozó osztályok tudják, hogy minden helyzetüket érintő javulást lényegesen gyorsabban érnek el a magasabb osztályok segítségével, mint ha ellenségükké teszik azokat". Minden osztály megegyezése az igazság szolgálatában — ez maradt Owen magától értetődőnek tartott következtetése a tudomány erejébe vetett hite jóvoltából. Ez volt az ő valódi utópizmusa és egyben munkásságának korlátja.

Az a tény azonban, hogy a munkásokat felhívta, segítsenek saját maguk életfeltételeik megjavításán, az a felismerés, hogy a társadalmi átalakulás leghatalmasabb erői bennük nyugosznak, ez az akkor valóban hatalmas gondolat, amelyet később Lassale oly nagyszerűen használt fel az elnyomottak megmozgatására, felejthetetlen történelmi cselekedete marad Owennek, ezzel lép át a XVIII. század utópizmusából a XIX. század munkásmozgalmába.

És valóban: ettől kezdve fordul propagandájával egyenesen a munkástömegekhez, ettől kezdve határolja el élesen a termelőket és a munka nélkül fogyasztókat.

Saját időszaki lapját, az „Economist"-ot (1821) ennek a mozgalomnak szolgálatába állítja. Agitációba kezd és kifejti, hogy az életfeltételeket a nép alsó rétegei szükségleteinek megfelelően kell megváltoztatni. Nemcsak a termelési folyamat során, nemcsak a mindennapi élet fázisaiban kell a dolgozó nép helyzetén azonnal segíteni és emberhez méltó módhoz juttatni. Úgy hangzik ez, mint a későbbi marxista szocializmus materialista történetfelfogására való utalás, amelynek valódi lényegét Owen még sehol sem érinti az „Economist"-ban, amely ennek az agitációnak a programmját adja. Az áll benne, hogy a tömegeknek előbb kell egészséges és tápláló élelmiszereket, ruhát, lakást és kellemes pihenést biztosítani, csak aztán kíséreljük meg őket megnyerni az erkölcs és az erény tiszta örömeinek. És az életfeltételeknek ez a javítása, maguknak a dolgozóknak a megszabadítása már magában a kapitalista társadalomban lehetséges a proletáriátus önsegélyezése útján, úgy, hogy a munkások szocialista közösségekbe tömörülnek.

Az oweni közösséggondolatot nem szabad annak alapján megítélni, ami később lett belőle. Nem volt valami felhívás pusztán fogyasztó- és termelőszövetkezetek alakítására, amelyeknek egyetlen rendeltetése abban állna, hogy a munkások ellátását olcsóbban biztosítsa, mintha a kapitalista árupiacon szereznék be szükségleteiket. Sokkal inkább volt forradalmi gondolat: ezeknek a közösségeknek sokkal inkább kellett volna eszköznek lenniök, amely a munkásokat anyagi és szellemi tekintetben egyaránt új életformákhoz vezeti, hogy már a kapitalizmusban egy új társadalom kezdetét jelenthessék. Ezért helyezett Owen olyan nagy súlyt arra, hogy ezekkel a termelő- és fogyasztószövetkezetekkel egyidőben mindenütt munkásképző intézmények is létesüljenek, különösen óvódák, étkezők és olvasók. Amennyire lehetséges, a közösség szükségleteinek tervszerű kielégítéséért folytatott küzdelem is

megkezdődött — tehát ezeknek a közösségeknek a kommunizmus szellemi és szervezési alapjainak kellett volna lenniük.

Ez a közösségi gondolatnak a forradalmi tartalma és jelentősége, amely felvillanyozta a múlt század harmincas éveinek munkásnemzedékét. Mert valóban szédítő is volt elgondolni, hogy a reménytelen szegénységben és elnyomatásban élő proletárnak nem kell várnia a felszabadulásával addig, amíg az állam segít rajta, vagy amíg forradalmi úton megszerzi magának a hatalmat, hanem minden időben saját maga segíthet saját magán. Ezt a reményt csak táplálta Owen szenvedélyesen propagált gondolata a munkástőzsdéről. Ez egy közösségi csereterem lenne, amelybe a munkások leszállítanák a maguk termékeit, hogy ott munkájuk értékének megfelelően kapjanak más árukat egy kis költséghozzájárulás leszámításával. Ezzel egyszerre megszűnik a pénz, megsemmisül a bérrabszolgaság és a munkás nem függ többé a kapitalista árupiactól. Különösen ez az intézmény gyakorolt szinte csodálatos hatást a munkásokra. Önsegély! ez volt a csodálatos szó, amely a munkások tízezreit mozgatta meg azzal a csábító elképzeléssel, hogy a kapitalizmus kellős közepén, a nélkül, hogy az állam törvényeivel ellenkezésbe kerülnének, a politikai hatalomért folytatott hosszadalmas küzdelem kikapcsolásával, egyáltalán minden harc és forradalom nélkül, békés úton sikerül a kapitalista társadalmat belülről leküzdeni, egyszerű szervezkedéssel.

Így kapcsolódik Owennek ehhez a gondolatához a 19. század első proletármegmozdulása. Így kerül kapcsolatba Owen a nemrégen létrejött valódi munkásszervezetekkel, a szakszervezetekkel (Trades Unions). A múlt század huszas éveinek közepétől egészen a harmincas évek közepéig a szakszervezetek egyre nagyszerűbb mozgalmukkal mind szorosabban csatla-

koznak Owen mellé. Az ő nevéhez fűződik annak az érdeme is, hogy az első nagy szakszervezeti mozgalmat ő vezette. 1834-ben egyesültek elnöklete alatt vezetett kongresszuson a szakszervezetek egyetlen nagy nemzeti szövetségbe, amely a többi szokásos oweni követelés között a munkanap maximálását vette programmba. Most már egyáltalán nem emlékeztet külső hatásában Owen a magányos utópistákra. Gyűléseit ezrek látogatják, százezrek követik tanait. Ő viszi ki a proletariátust először tömegtüntetéssel London utcáira és ő vigyáz egy proletárvezér felelősségével arra, hogy az békésen és rendben folyjék le.

Mindezek ellenére ennek a nagy megmozdulásnak mégis lényegében véve utópisztikus jellege volt, mert utópisztikus eszközök álltak csak rendelkezésre. Hamarosan kiderült, hogy az akkori szakszervezetek gyengeségével nem lehetett a kapitalizmus kellős közepén a jövő társadalmának egy darabját magányos szigetként megalapítani. A munkástőzsdék mindenütt csődbejutottak, a közösségek széthullottak és végül az egész megmozdulás összeomlott, amihez nagymértékben járult hozzá az amerikai new-harmony nevű kommunista kolónia megsemmisülése. Ám, ha ez a megmozdulás semilyen azonnali sikerrel sem járt, annak történelmi jelentősége nem veszett el: az, hogy a proletariátust először világosította fel saját osztályának feladatairól és egyesítette, úgy, hogy a védekezőerejét kifelé és az összetartását befelé, a nagy chartista megmozdulásnál már fel is használhatta.

Owen még megélte ezt a mozgalmat, sőt egy teljes évtizeddel túlélte, azonban már nem vett részt benne tevékenyen. Nem azért, mintha nem érdekelte volna, hanem azért, mert a kizárólagos politikai emancipációtól semmi lényeges sikert nem várt. Ezért írta az első választójogi mozgalom idején „Új társadalomszemlélet" című esszéjében (1813—16), hogy a választójog meg-

javítása a műveltség és az életviszonyok megjavítása nélkül a nép széles tömegei részére nem igazi reformot, hanem újabb veszedelmet jelent. Most is az a véleménye, hogy a nevelés reformja a munkasok felvilágosítása gazdasági és társadalomnevelési vonatkozásban lényegesebb, mint a választójog politikai reformja. A politikai hatalom csak a későbbi időkben lesz elérhető. Közben azonban minden eszközzel fel kell lépni a nyomor, a tudatlanság ellen. Amennyire hasznos ma az oweni gondolat számunkra, hogy megvédjen a politikai demokrácia túlbecsülésétől, olyannyira nem volt Owennek igaza, amikor a politikai emancipációs mozgalmat ennek gazdasági formáitól el akarta választani. Hiányzott belőle az a marxi felismerés, hogy az osztályok fejlődésének bizonyos pontján a hatalom meghódítása elkerülhetetlen eszköz éppen a munkásosztály gazdasági törekvéseinek érdekében. Amikor Owen joggal a gazdasági helyzet megváltoztatásában látta a társadalom megjavításának lehetőségét, figyelmen kívül hagyta, hogy a munkásság részvétele a törvényhozásban már magában véve is egyike a legerősebb segédeszközöknek ehhez az átalakuláshoz és hogy a nép bevonása a politikai életbe éppen azt a népnevelést segítheti elő, amelynek elhanyagolásától félt a politikai agitáció miatt.

De ha ő maga nem is vett részt a chartista megmozdulásban, ez alatt az idő alatt sem volt tétlen. Éppen ellenkezőleg. Erre az időre esik magasröptű tényked ése, amely azt célozta, hogy miután a szakszervezeti mozgalmat egyedül nem találta elég erősnek, a többi osztályok dolgozóit is „egy új erkölcsi világ" létrehozása érdekében igyekezett a munkások erőivel egyesíteni.

IV.

Mindezek mellett nem beszéltünk még eleget azokról az erőfeszítésekről, amelyeket Owen abban az irányban fejtett ki, hogy kommunista kolóniáját New-Harmonyban és Queenswoodban megvalósítsa. Ezekből láthatjuk, hogy egy egész emberéletet kívánó már ismertetett tevékenységgel nem merült ki Owen munkássága. 1817-től kezdve a szellem szabadságáért vívott küzdelmet a vallással szemben, majd tomegesen látogatott előadásain meguzente a hadat a polgári társadalomnak, amikor a magantulajdon kultuszának ártalmasságát és a kapitalista házasság hazugságát vitte nyilvánosság elé. Mindezek alapján mondhatjuk, hogy Owen valóban nem az utópisták lejárt korszakához, hanem a modern szocializmus új korszakához tartozott, csupán a proletariatus osztályharcának gondolata választotta el az utóbbitól. Mert nemcsak az igaz, amit Engels mondott róla, hogy a mult század utolsó negyedében minden munkásvédelmi intézkedés az ő nevéhez fűződik, hanem az is, hogy ő volt az, aki a régi társadalom jóformán minden reformkérdését elsőnek vitte a tömegek elé. Ezt a működést nem illethetjük az utópizmus jelzőjével.

Ha most már Owen életéből ki is tűnik, mennyire különbözött munkásságának jellege az utópistákétól, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, ami mindezek ellenére ehhez a csoporthoz kapcsolja. Ez pedig a tudománynak abban az egyéni felfogásában rejlik, amelyet Owen még teljesen oszt a többi utópistával. A társadalmi élet tudománya mindegyiküknél úgy jelentkezik még, mint egy önálló, tárgya felett szuverénül jelentkező gondolat. Úgy tartja magát ehhez, mint a végrehajtás az utasításhoz és törvényei észrevétlenül a logika rendeleteivé válnak, amelyet mindenkinek

kovetnie kell. Evvel magyarázható Owennek az a mindig újra felbukkanó felhívása, hogy minden osztály lássa be: az értelem és az igazság valamennyiük közös érdeke. Hiányzik a társadalomtudományi felfogás, amelyet Marx alapított meg elsőnek és amely nem az észszerűség jegyében akarja rendezni a társadalmi eseményeket, hanem a társadalmi eseményekben rejlő törvényszerű összefüggéseket tudatosítja. Csak ez az álláspont helyettesítheti az utópizmus közös érdekekről vallott felfogását, amikor is a tudomány mint a társadalomban működő erők megismerése jelentkezik és ezzel az osztályharc szükségszerűsége és jelentősége nyilvánvalóvá lesz. Owen alapgondolata, hogy az ember a körülmények teremtménye, most bontakozik ki minden következetességben, mert az osztályhoz való tartozás ismerete a történelemben nem ütközik már abba az ellentmondásba, amely Owennél is jelentkezik, amikor az uralkodó osztálytól érdekeivel ellentétes belátást követel. Így a modern szocializmus valóban Owen gondolatainak befejezője és Owen büszkén mondhatta utolsó perceiben: „életem nem volt hiábavaló, fontos igazságokat hoztam a világnak, amelyekre csak azért nem figyelt eléggé, mert nem értette meg azokat. Megelőztem a koromat!“ Ugyanígy mondhatja a modern szocializmus nem kisebb büszkeséggel, hogy lehetővé tette ezeknek az igazságoknak megértését és megteremtette a lehetőségét annak, hogy mindezek megvalósítására lehessen gondolni.

FERDINAND LASSALE
(1825—1864)

I.

Az első világháború kitörésekor (1914 aug. 31.) múlt 50 éve Lassale Ferdinánd halálának és ez a megemlékezés, mint felrázó, de egyben vígasztaló szimbolum hatotta át a háború eseményének viharától még kábult embereket. Mert Lassale mutatott példát arra, hogy az emberiségnek más hatalmas hadvezérei is vannak, mint a kölcsönös rombolás és megsemmisítés. Ilyen vezére volt Lassale még halála után is a munkások több nemzedékének, aki nem gyilkos csatákra,

hanem a nyomor, tudatlanság és elnyomás minden válfaja ellen összekapcsoló harcra hívta a népeket. Mert egyetlen harci riadó volt ennek az alkotásvágyban viharzó embernek egész élete, riadó, amellyel a proletariátust hívta fel nemcsak a nyomasztó anyagi nyomorból, hanem az ugyanilyen szellemi nyomorúságból a céltudatos és reménytadó önsegélyre. Szinte csatakiáltás volt a neve, amelynek hallatára először dobbantak meg új hangon „a munkásezredek fenyegető léptei", hogy ettől kezdve egyre inkább korunk hangadói legyenek.

Kétségtelen dolog, hogy Lassale karakterében, történelmi szerepében éppen úgy, mint magánéletében, sok támadható dolog van. Egyrészt az úgynevezett államkultusza, amellyel túlbecsülte az általános választójogot és a termelő szövetkezetek jelentőségét és nem utolsó sorban túlságosan bátor spekulációja a polgári kormányzat erőinek a szocializmus céljaiba való beállítását illetően; másrészt itt van valóban beteges hiúsága és önérzete, amely gyakran összekapcsolta a munkásmozgalom hatalomratörését saját diktátori hajlamával. Mindez azonban háttérbe szorul maradandó történelmi jelentőségével, szemben mert ébresztője a német szocialista munkásmozgalomnak. Nem kisebb ember, mint maga *Marx Károly* írta annak ellenére, hogy éles ellentétben állt vele, néhány évvel Lassale halála után, hogy az ő „halhatatlan érdeme", hogy a német munkásmozgalmat sikerült újra életre kelteni „15 évi alvás után".

15 éves alvás! — valóban a *Kommunista Kiáltvány* forradalmi szelleme, a nagy mondás, hogy a munkásosztály felszabadítása csak a munkásosztály műve lehet, mindez csak a lassalei agitáció hatalmas energiája következtében válik életté. Hogy azonban mindez olyan erővel és lelkesedéssel vált lehetővé, hogy egy kizárólag politikai és gazdasági pártképződmény formáiból tartal-

mában és kifejezésében egyaránt kultúrmozgalommá fejlődött, annak titka ott rejlett a lassalei agitáció módszerében, amikor a proletariátusnak mind érdekei, mind ideáljai felé fordult és kimutatta, hogy a kettő szükségszerűen azonos. Gondolatának minden gazdagságával és rábeszélőképességének minden erejével mutatta meg Lassale a munkásoknak, hogy az osztályharc szükségszerűen a nagyobb testvériségért és szabadságért folytatott harc is kell, hogy legyen, mert a munkásosztály a társadalomnak az az osztálya, „amely nem hordja szíve alatt egy új előjognak csíráját, éppen ezért jelent egyet az egész emberiséggel . . . szabadsága az ember szabadsága és uralma mindannyiunk uralma". A proletariátus osztályérdekeinek és a történelem eszményi fejlődésének ezt az egységét Lassale az alábbi felejthetetlen szavakban tárta a munkások elé: „Ilyen körülmények között abban a kellemes helyzetben vannak Uraim, hogy a helyett, hogy meg kellene halniuk az eszméért, saját érdekeik következtében annak legteljesebb befogadására vannak kiszemelve. Önök abban a kellemes helyzetben vannak, hogy az, ami az Önök személyes érdekeit szolgálja, összeesik a történelem érverésével, az erkölcsi fejlődés hajtóerejével. Így személyes szenvedéllyel adhatják oda magukat a történelmi fejlődésnek és biztosak lehetnek abban, hogy annál erkölcsösebben állnak itt, amennyivel hevesebb és emésztőbb Önökben ez a szenvedély."

Amit Lassale itt elénk tár, lényegében a marxi tanítás annak szükségszerűségéről, hogy a gazdasági fejlődés egyben mind nagyobb társadalmi szolidaritásra és erkölcsösségre kell, hogy vezessen, és az osztályharc bár szenvedésekkel teli, de nélkülözhetetlen eszköze ennek a haladásnak. Lassalenál azonban ez a merev tanítás, amelynek erkölcsi mélységét nem mindig értették meg, idealisztikus formában lép a munkástömegek elé, amikor a hangsúlyt a jog és szabadság

győzelmere helyezi. Miután pedig így az osztályharcok véres története a lélekzetet visszafojtva hallgatók előtt úgy zajlik le, mint egy a harcokban tökéletesen érvényesülő okszeruség — ezért csungtek Lassaleon a maga idejében a munkások, mint a hivők a prófétán Ezért van az, hogy még halála után is szamtalan munkásszív dobog hevesebben a szenvedélytől és számtalan munkás agyát önti el a vér írásainak olvasásakor

II

Azonban Lassalenak éppen ez az idealista vonala rejt oly nagy problémát magában a modern szocializmus szellemtörténete számára. Első pillanatra különösnek tetszik, hogyan lehetett Lassale, akinek annyira elütő személyiségét *Marx* és *Engels* ellenszenvesnek találta, velük egyutt megalapítója a modern szocializmusnak. Nem találjuk-e feltunőnek, hogy Lassale, aki egyáltalán nem állt a materialista történelemszemlélet alapján és sokkal nagyobb lelkesedéssel fordult az idealizmus felé, nemcsak a legnépszerűbb, de a legvilágosabb propagátora lett a marxi osztályharc tanításának? Sőt, ennél is tobb, mert láthatjuk, hogy Lassale idealista történetfelfogásával olyan eredményekre jutott, amelyeket a materializmus is megerősíthet és ez a különös jelenség főleg legjellemzőbb híres beszédében, „A munkásosztály eszméinek osszefuggése a jelenlegi történelmi korszakkal" címúben jelentkezik. Ugyanígy jelentkezik később a „Munkásprogramm" című beszédében is.

Miután azonban a tudományban nem lehet kétféle igazság és Marx szociálteoretikus munkája egyre jobban bebizonyította, hogy materialista történelmi szemlélete tudományos szempontból a legmegalapozottabb és a vele szembenállók közül különösen Lassale

ideális felfogása kelti a spekuláció látszatát, így a probléma lényegét abban kell keresnünk, honnan volt mégis az a történelemkritikai biztossága, amivel a történelmi események folyamatából ki tudta emelni a lényeget.

Történelemszemléletének alapgondolatát maga Lassale emeli ki nagyon világosan, amikor „Munkásprogramm" című beszédében a történelem tartalmát abban jelöli meg, hogy az az értelem és a szabadság fejlődése. És „A munkások és a tudomány"-ban, amikor azt állítja, „hogy a történelem nem más, mint egy belső szükségszerűség és külső, valamint anyagi helyzet lárvája alatt történő állandó fejlődése az értelemnek és szabadságnak. Az emberiség egész története tehát eszköz az értelem és szabadság megvalósítására; nem vak események sorozata, hanem erkölcsi rendben összeálló processzus, ha teljes egészében szemléljük. Ebben benne van az, hogy minden indivíduumnak és minden személyi kapcsolatnak megvan a maga rendeltetése, ez pedig attól függ, milyen viszonyban állnak mindketten a világegyetem rendeltetésével. Így a lassalei elképzelés, amely szerint a népek és ezen belül az osztályok különleges rendeltetéssel bírnak, csupán közvetlen alkalmazása a történelem filozófiai alapfelfogásának. E csoportok mindegyike egy különleges, saját lényéből folyó szellemi princípium uralma alatt áll, amely őt következetesen hajtja a társadalmi kiteljesülés felé és ennek megfelelően igyekszik kifejezni szellemének jellegét. Így a középkort a nemesség, azaz a földbirtok eszméje uralja. Amikor azután ez Hutten és a parasztok megmozdulása útján be kell, hogy fejeződjék, elpusztul, az új eszmény pedig a földtulajdontól független fejedelemség. A nemesek és parasztok lázadása alul kellett, hogy maradjon, mert lényegében haladásellenes volt a fejedelemség új eszméjével szemben. Lassale híres definíciója szerint csak az,

valóban forradalmi megmozdulás, amely megfelel valami teljesen új eszmének és ez — a történelem megmutatta — sohasem maradhat alul. Ilyen volt a polgárság gondolata, azaz a polgári magántulajdoné, amelynek az ipar fejlődése, a termelés és a közlekedés szabadsága volt az alapja. De ennek az eszmének az uralma is nagyobbrészt véget ért és követi a munkásosztály eszméje, amely már a nemességgel és polgársággal ellentétben, nemcsak az emberi társadalom egy töredékét zárja magába. Sokkal inkább kell az egész emberiséget átfognia és saját szabadságával mindenki szabadságát elérnie, mert „semilyen kizáró feltétele nincs, sem jogi, sem ténybeli szempontból, amilyet a nemesség, a földtulajdon és a tőke fel tudna állítani mint új privilégiumot". Ennek megfelelően a munkásosztály felfogása az állam erkölcsi célját illetően teljesen különbözik a polgárságétól. Amíg az utóbbinak a felfogása: „hogy semmi mást nem kell garantálnia, mint minden egyes egyén korlátlan erőkifejtési lehetőségét", a munkásosztály erkölcsi ideálja szerint az állam célja ezzel még nincs betöltve, mert ehhez az individuális szabadsághoz „egy erkölcsileg rendezett közösségben az érdekek szolidaritása, az egyöntetűség és a kölcsönösség a fejlődésben is szükséges". Az államnak ezt a jellegét hivatott megvalósítani a munkásosztály, a történelem fejlődésének belső törvényszerűsége következtében és Lassale erre a proletárokat a következő örökérvényű szavakkal figyelmeztette: „E nagy történelmi rendeltetés megtisztelő voltát Önöknek figyelembe kell venni. Nem illik tovább Önökhöz az elnyomottak terhe, sem a gondolkodásnélküliek elkeseredése, még kevésbbé a jelentéktelenek könnyelműsége. Önök jelentik azt a sziklát, amelyre a jelen templomát kell építeni!"

Ahogy Lassale „Munkásprogramm"-jában, amelyet ő maga sűrített történelemfilozófiának nevezett, a legújabb történelmet egy dialektikus gondolatsorban fel-

oldja és minden egyes gondolatból mesteri módon fejti ki mint logikus következményt a szociális helyzetet, úgy fogja össze „Bastiat-Schulze"-jában az egész eddigi világtörténelmet egy dialektikus formulában, amely a történelemről vallott filozófiai alapgondolatának konkrét történeti alkalmazását jelenti.

Az uralkodó princípium a szolidaritás, vagy az emberi egymásrautaltság volt. Azonban „az egész régi világ és ugyanúgy az egész középkor a francia forradalomig az emberi szolidaritást vagy egymásrautaltságot vagy a kötöttségben, vagy elnyomásban kereste. A francia forradalom és az azt követő történelmi korszak ettől a kötöttségtől joggal megdöbbenve a szabadságot minden szolidaritás és egymásrautaltság fellazításában kereste. E módon azonban nem a szabadságot, hanem csupán az önkényt sikerült megteremtenie, mert szabadság együttműködés nélkül önkény. Napjainkban éppen a szabadságban keressük a szolidaritást".

Az eredményt, amelyhez a történelemfilozófus Lassale elérkezik, a jogfilozófus megerősíti. „A szerzett jogok rendszere" című művében kifejti, hogy az egész jogtörténet abból áll, „mindig több tárgy kerüljön kívül a magántulajdonon". A rabszolgaságtól a függőség különböző formáján keresztül a modern bérhelyzetig a jogfejlődés a magántulajdon állandó csökkenése felé halad kétségtelenül, és ez „nem alapszik máson, mint az emberi szabadság pozitiv fejlődésén".

Végül Lassale szociológiája megállapítja „Munkásprogramm"-jában, hogy „a történelem harc a természettel, a nyomorral, a tudatlansággal, a szegénységgel, a tehetetlenséggel, azaz a szabadság hiányának minden formájával, amelyben az ember a történelem elején találta magát. Ennek a tehetetlenségnek egyre eredményesebb leküzdése jelenti a szabadság kifejlődését, amint ezt a történelem bizonyítja. Ebben a harcban azonban alul marad az ember, ha egyedül kell viselnie".

Csak társaságban tud győzni és „az állam az, amelynek az a feladata, hogy a szabadságnak ezt a fejlődését, az embernek ezt a fejlődését a szabadság felé véghez vigye. Benne egyesülnek az egyes egyének és ez milliószorosára emeli erejüket. És az államnak ebből a tulajdonságából kozvetlenül kiviláglik azon egyéni rendeltetése, hogy „ezen egyesülés segítségével az egyeseket a létnek olyan lépcsőfokára segítse, amelyet mint egyesek sohase tudnanak elérni. Az állam célja evvel az emberi lény pozitív kifejtése és állandó fejlődésének elősegítése, más szavakkal az ember hivatását, azaz a kultúrát, amelyet be tud fogadni, magáévá tegye. Ez az emberiség nevelése és fejlesztése a szabadság felé".

Most látjuk, hogy találkozik a filozófus, a jogász és a szociológus Lassale e történelemszemlélet alapfelfogásában, amely szemléletet oly kovetkezetesen gondolt végig, hogy sohasem kerülhet tévedésbe. És végül Lassale maga említi meg nagyon jellemzően, hogy az általa felfedezett erkölcsi és jogi fejlődéssel párhuzamosan fut a gazdasági fejlődés is.

III.

Mielőtt a feladott lecket meg akarnók oldani, vessünk most egy összehasonlító pillantast a „Kommunista Kiáltvány" történelemfejlódést illető utalásaira, látni fogjuk, hogy a „Munkásprogramm" nem különbözik tőle. Csupán az utóbbiban élénkebbek a színek, jobban működik a fantáz'a, míg az előbbinél a legszigorúbb okozati osszefuggés kapcsolja össze a történelmi okokat és hatásokat. Lassalenál minden eszme a benne rejlő belső ellentéttől hajtva, egy új, ezen ellentétet feloldó eszmét eredményez, míg végülis valamennyien az emberiség szolidaritásának és szabadságának magas erkolcsi gondolatában egyesülnek Marx-

nál egyik uralkodó osztály leváltja a másikat, amelynek nagyobb körre kiterjedő érdekeltjei ellentétben állnak az előzővel, míg végül a legnagyobb érdekcsoport valamennyi ellentétet megszünteti, mert ez az egész emberiségét foglalja magába. Az osztálykülönbségek megszüntetésének megfogható szükségszerűsége a történelem erkölcsi célja, a haladás a szabadság felé, tehát azonos a szükségszerűséggel, amelyet a realitás diktál. Ez a megegyezés sokkal figyelemreméltóbb, hogysem véletlen lenne. Valóban magában rejti az itt tárgyalt probléma megoldásának kulcsát, mert benne van az, hogy a történelem materialista és idealista felfogása egyaránt a társadalmi ember fogalmával dolgozik, aki a céljait mindig valamilyen eszmei formában képzeli el.

Mindez azonban látszólag nincsen így. Egyrészt a materialista történelemszemlélet ellenzői mindig elfelejtik, hogy a gazdasági jelenségek döntő hatását a történelemben éppen a tevékeny ember képviseli, másrészt az idealista felfogás ellenzői nem veszik mindig észre, hogy a világszellem (Weltvernunft) nem más, mint elvont kifejezése az ember azonos társadalmi természetének a történelem minden fázisában. Éppen az emberi ténykedésnek ez a céltudatossága teszi az embert alkalmassá, hogy mihelyt a szellemi fejlődés egyszer odáig jutott már, hogy minden idők történelmi anyagának bőségéből a világtörténelemnek egységes felfogását kialakítsa, a minden időt és eseményt összekapcsolót keresse ki belőle. Ez az utóbbi volt a német idealista filozófia munkája. *Fichte* abszolút énje, *Hegel* abszolút szelleme tulajdonképpen spekulatív kifejezései voltak annak a ténynek, hogy az ember mindenkori történelmi magatartása szubjektív oldalról nézve sohasem jelentkezett másként, mint személyeken felüli céltudatos társadalmi tevékenység. Így emeli fel az idealista filozófia a történelmi korlátokat a szellem

dialektikus fejlődésének nagyszerű elképzelésével és még a spekulációnak ezen a magaslatán is megőrzi a maga reális kereteit. Mert ismét megjelenik ebben a dialektikus fejlődésben egy elvont kifejezés, amely a későbbi szociológiai megismerésnek van szánva, ez pedig az, hogy az élet társadalmi formája állandó konfliktusban van a benne kifejlődő külön érdekekkel, amelyek kielégítésére még nincs megfelelő tér. Ennek következtében az ember társadalmi együttélésének minden formája a benne fellépő ellentétes érdekektől hajtva robban szét, amíg végül is nem alakul ki a társadalmi kötelékeknek egy olyan formája, amelyben semilyen külön érdeket jelentő életérdek sem lesz lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy egy ilyen állapot valaha elérhető lesz, csupán megadja a társadalmi élet azon jellegét, amelyet a fokozatosan fejlődő társadalmasodásnak nevezhetünk.

Miután Lassale a legszorosabb kapcsolatban állt az idealista filozófiával — *Fichtét* és *Hegelt* tartotta állandóan mesterének — társadalmi tanai ideológiai formájával egyidejűleg a reális lényegét is át kellett vennie, amennyiben az a történelmi törvényszerűség tényeken alapulóan analizálható folyamatával összefügg. Ha tehát Marx teljes joggal mondta „A szent család"-ban Hegelről, hogy ő „spekulatív kimutatásaiban gyakran egy valódi, a tényt magát megragadó kimutatást" ad, akkor ez annál inkább áll Lassalera, aki igen messze volt attól, hogy az értelemnek általa felismert történelmi fejlődését máshol is lehet keresni, mint reális fejlődési viszonylatok összefüggésében. Az ő tétele az értelem fejlődéséről, amelyet úgy használt, mint ahogy a természetbúvár a hipotézist, hogy a törvényszerűségeit kísérleti úton tudja meg, csak a történelemnek ebben a reális anyagában keresi az eszméket, amelyeknek ellentétes magatartásaiban fejlődik tovább a történelem, és — meg is találja.

Meg is találhatta, mert a történelmi értelem fogalma éppen úgy dialektikus folyamat minden spekulatív formája ellenére és nagyon is reális hivatással rendelkezik a történelemben. Nincs semmi csodálnivaló abban, hogy a történelmet kutató szellem ugyanazt találta, amit az idealista filozófia a tiszta gondolkodás eszközeivel. A marxista szociológia azután tulajdonképpen csak azt a reális tényt állapította meg, amit már a spekulatív gondolkodás is kifejezésre juttatott.

Az értelem fejlődésének a reális alapra való tudatos és szisztematikus visszavezetése lesz a lassalei történelemfelfogás átmenete a spekulatív történelemfelfogásból az induktív felfogásba. Tulajdonképpen csak átmenet, mert az utóbbit nem kezeli feltétel nélkül, azonban amit feltételez, mégis az indukció egyik formája és a materialista jelenségek egész tömege jelentkezik Lassalenál is, noha láthatóan még csak eszköz az eszmék céljainak szolgálatában. Ez az eszme azonban a spontán egyetemessé vált történelmi jellegzetessége egy bizonyos népnek (Volksgeist) vagy egy bizonyos osztálynak (Princip) és ez legtöbbször nem más, mint a történelmi események anyagi viszonylatokból való levezetése, ahol az eredmény előre ismeretes.

Ez a magyarázata, hogy a lassalei és materialista történelmi szemlélet gyakran egyezik. Noha különböző utakon haladnak, mégis keresztezik egymást a társadalmasodott emberről vallot történelmi alapfelfogásban. Ebben a felfogásban azonban az ember „tevékeny oldalról" való idealista felfogása végül is a gazdasági viszonylatok szemléletével találkozik és a puszta természeti eredményekből társadalmi élet lesz.

Azonban az a tény, hogy csupán egy kereszteződési pont van, amelyből mindkét felfogás más irányba tart, a magyarázata a lassalei felfogás hiányainak. Mert az ő spontán általánosítása annyiban építi a materiális alapépítményt, amennyire az az egyszer már elképzelt

eszmének megfelel és így egyoldalúságot és önkényt eredményez. Így van azután, hogy a néplélek fogalma Lassalenál kétségtelenül materiális tényeken nyugszik, amennyiben származás, vérmérséklet, klíma, hely, műveltség és történelem, valamint lelki beállítottság valóban individualizálják a népeket. Amennyiben azonban ezt a néplelket csupán mint az értelem realizálódását fogjuk fel és nem vesszuk figyelembe, hogy ezek az idővel együtt megváltoznak, akkor szükségszerűen hamis jelentőséguk lesz.

Mindezek alapján a lassalei történelemszemléletet az eszme eszközén keresztül történő materialista történelemfelfogásnak nevezhetjük, azaz egy olyan felfogásnak, amely bár mindenütt tekintetbe veszi a gazdasági viszonyokat, következtetéseiben a kultúrfejlődés idealista karaktere határozza meg és ebből következik azután a két felfogás specifikus különbsége, amely nem más, mint a filozófia és teória különbsége. Lassalenál mindenütt a történelemfilozófiával van dolgunk, a történelmi folyamat egészét szemléli és értelmét keresi. Marx e folyamat elemeit kutatja. Azonban filozófia és tudomány egyaránt arra az eredményre kell hogy jusson, hogy a proletariátus szükségszerű győzelme a valódi szabadság feltétele, ez adja a modern szocializmus erőteljes önudatát, amit Lassale e szavakkal fejezett ki: „a munkások és a tudomány!"

IV.

A metódusok hasonló különbségéből, amely végeredményben nem jelent ténybeli különbséget a marxizmustól, következik az is, amit később mint az állam túlzott kultuszát Lassalenál annyian helyeseltek, vagy helytelenítettek egyesek. Miután az államnak ez a kultusza szinte legendaszerűen képződött Lassale körül,

azzal a céllal, hogy megfosszák forradalmi jellegétől, meg kell a kérdést kozelebbről vizsgálnunk. A marxizmus ellenfelei szeretik szembeállítani a nemzeti és államot tisztelő Lassalet a nemzetközi és felforgató Marxszal. Ez a legenda osszefugg a kizárólag reformista és az osztályharcos irányzatok vitájával. „Vissza Lassalehoz!" — ez lett az új revizionizmus harci kiáltása, hogy a marxi forradalmi konzekvenciák elárulását Lassalera való hivatkozással oltoztessék megfelelő formába.

Azonban, ha nem ragaszkodunk a szavakhoz, amellyel Lassale az államot, mint az erkölcs és értelem szervét értékelte, és a lassalei államfogalom lényegét nézzük, akkor azt láljuk, hogy ez azonos a marxi forradalmi államfogalommal, csupán más oldalról világítja meg azt.

Az igazi nagy különbség Lassale és Marx kozott gondolkodási metódusuk különbségében rejlik elsősorban. Marx szociológiai, Lassale pedig jogi gondolkodó volt. Éppen ezért Marx az állam létét vizsgálja és társadalomtorténeti jelenségnek fogja fel, Lassale jogi formának tekinti, ezért számára az állam eszmei szempontból az embereknek azon rendje, amilyeneknek lenniók kell. Ez a felfogás azért is áll közelebb hozzánk, mert hiszen ő a munkásokat akarta felrázni és megszervezni, hogy az állami életet e módon újjáalakítsa. Meg kellett hát mutatnia, milyennek kell lennie az államnak, ebből kovetkezik, hogy az állam eszméjében valódi lénye rejlik. Az államfogalom felfogását illető különbség Marxnál és Lassalenál a teoretikus álláspont szembenállása a politikaival. Teoretikus szempontból az állam osztályjellegéből kell kiindulni, ahogy ezt Marx tette, de éppen az ő felfogása mutatja, hogy az osztályellentét történelmi hatása számos dialektikus lépcsőfokon keresztül az osztálynélkuli államhoz vezet (az állam mint „népközösség"). Ezzel szemben politikai

szempontból éppen a fejlődésnek ezt a végső pontját állítják célul a forradalmi tömegmozgalom számára. Azonban éppen, amikor e cél elérésének lehetőségeit tárgyaljuk és az ehhez szükséges eszközöket, akkor kell a létező osztályellentét és a fennálló osztályharc szükségszerű kimutatásához eljutni. Ahogy ezt Lassalenál is látni fogjuk. Így közeledik egymáshoz a két államfogalom, noha kétségtelen, hogy a lassalei út Marx szociológiai világosságát meglehetősen elkendőzi és a nepszerű agitáció során teljesen eltünteti. Köztudomású, hogy Marx igen erélyesen lépett fel Lassale kártékony hatása ellen, a gótai programm kritikájában. Azonban bármennyire is szembenáll itt a lassalei gondolatok mai reformista kihangsúlyozásával, nem szabad elfelejtenünk, hogy a lassalei államfogalomnak mai magyarázata meglehetősen felületes és kiragadja abból a gondolatsorból, amelybe tartozik.

A lassalei államfelfogás lényegének megértését nagymértékben akadályozza az állam fogalmának kettős értelmezése. Ha Lassalenak az államot, mint erkölcsi hatalmat dicsőítő szemléletét a mindennapi politikai értelemben vett polgári államra alkalmazzuk, akkor Lassaleból természetesen a lojalitás és a hazafiasság patrónusa lesz. Ez azonban éppen olyan tévedés, mint amikor a háborúra buzdítók, a népiesek és a hurrá-hazafiak Fichtére hivatkoznak, mert ő is nagyrabecsülő szavakkal beszélt a német államról. És amennyire reménytelen a fichtei államfogalom megértéséhez addig eljutni, amíg nem tudjuk, hogy mindaz, amit ő elmondott, az eszmei államra vonatkozott, amely még nincs meg, de meg kell lennie, ugyanúgy vagyunk Lassale államfogalmával is. Mindaz, amit Lassale az állam hasznos és erkölcsös természetéről mond, nem egy meghatározott államra vonatkozik, nem az akkori porosz államra, sem a későbbi bismarcki birodalomra, vagy a mostani demokratikus köztársaságra (itt a szerző

a weimari köztársaságra céloz), hanem az állami kötelékek fejlődéstörténeti funkciójára. Tehát nem az államra mint nyugvó hatalomra, hanem a mozgásban levő államra vonatkozik mindez, amely az egyre ellentmondásnélkulibb jogrend felé tart. Ragyogó „Munkásprogramm"-jában megmutatta, hogyan terjedt ki a feudális állam a kapitalizmus betörése idején egyre szélesebb társadalmi alapra és hogy ennek a kapitalista államnak ellentéteként „a munkasosztály eszméje" az osztálynélküli társadalom elképzelésével jelentkezik, amelyben először valósulhat meg az állameszme. Az állam először „a munkásosztály eszméje jegyében" fogja és tudja „a legvilágosabban" az államnak ezt az erkölcsi természetét feladatává tenni. Ezért hívja a munkásokat azzal, hogy az állam „nem a miniszteréé, hanem mindenkié" és ezért mondja máshol „ti a legszegényebbek osztályának nagy egyesülése — ti vagytok az állam". És ha még valaki kételkedne abban, mit jelent az állam a lassalei „kultusz" szerint, az hallgassa meg a berlini munkásokhoz intézett beszédéből a következőket: „azt gondoljátok talán Berlin dolgozói, hogy én a jelenlegi államról, a rendőrállamról beszéltem? Én az eljövendő államra céloztam, az általános és titkos választójogon alapuló államra, arra az államra, amely a legnagyobb szabadságot fogja kifejleszteni és az egész nép uralma alatt fog állani".

Az általános választójog túlbecsülése ezúttal nem jelentős. Nagyon jol tudjuk Lassalenak *Marxhoz* és különösen *Rodbertushoz* intézett leveléből, hogy az általános választójogért folytatott agitáció csak egy eszköz volt a kezében a proletariátus ébresztésére és arra, hogy egy közvetlenül elérhető célért megmozgatva őket, a társadalmi átalakulásra szervezzen és neveljen. Éppen ezért nagyon hihető, amit *Liebknecht* közölt egyszer arra vonatkozólag, mit mondott Lassale híveinek. „Ha én általános választójogról beszélek, ezen

mindig a forradalmat kell értenetek" — mondta Liebknecht szerint és ezt hívei meg is értették. Semmi kétség tehát, hogy a Lassale által nagyraértékelt állam, nem a jelenleg fennálló osztályállam lenne, hanem a jövő állama vagy ahogy ő mondta a negyedik rend állama, amelyben nem lehet semilyen új előjog csírája, tehát azonos az osztalynélkuli szocialista társadalommal.

Hogy ehhez az út csak az osztályharcon keresztül vezet, azt Lassale az ő előadásaiban az alkotmány lényegéről és a jog és hatalom viszonyáról világosan megírta. Egyáltalában Lassaleból csak akkor lehet államhű és általában „rendes embert" faragni, ha államfogalmát kiragadjuk tobbi elgondolásai közül. Ehhez tartozik különosen a történelemfelfogásának alapgondolata, amely Fichte és Hegel értelmezése szerint a történelmet egy mindig nagyobb értelem és erkölcs felé tartó folyamatnak fogja fel, azonban ennek a haladásnak eszköze a multban és ma az erőteljes küzdelem.

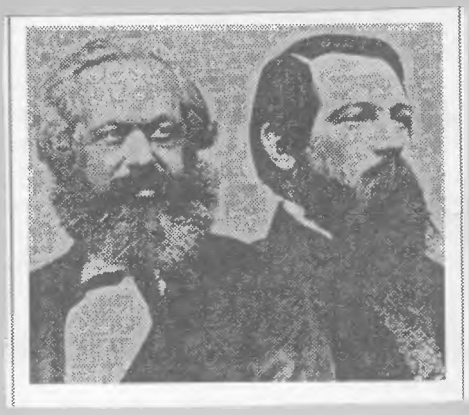
Teljesen ennek a gondolatnak jegyében vezeti le Lassale az osztályállam lényegét, nem a jogrendszerből, hanem az ebből ténylegesen előálló hatalmi viszonyokból. Ezekkel szembenállva a legszabadabb alkotmány se más, mint egy darab papír, ha nincs hatalmunk azt keresztülvinni. „Az alkotmány kérdése az első perctől fogva nem a jog, hanem a hatalom kérdése." És egy alkotmányt megváltoztatni annyi, mint „átalakítani a tényleges hatalmi viszonyokat, belenyulni a végrehajtó hatalomba és úgy átformálni, hogy soha többé ne tudjon a nemzet akaratával szemben helyezkedni".

Így van azután, hogy a történelem lényege „a hatalomért folytatott küzdelem" és csak ezen belül folytatja az állam végcélja felé való fejlődését. Ebből következik: „hogy noha a jognak kellene a hatalom előtt haladnia, valóságban mindig a hatalom előzi meg a jogot, egészen addig, amíg a jog a maga részéről

tekintélyes hatalmat állít maga mogé a jogtalanság hatalmanak szétzúzására". Ennek a küzdelemnek a vezetésére kell a munkásoknak öntudatos osztállyá szervezkedniök, ahogy Lassale legutolsó beszédében mondta: „minden akaratot egyetlen kalapáccsá összekovácsolni". És ezúttal egy szó szoros értelemben vett harcról van szó. Lassale ennek a harcnak lényegét úgy foglalta össze, hogy „a győztes legfontosabb feladata, ha nem akarja küzdelmét minden pillanatban újrakezdeni, a legyőzöttek lefegyverzése". Ezért nem ismer Lassale ebben a küzdelemben sem habozást, sem kitérést. „Aztán semmi engesztelődés, uraim" — fejezi be beszédét — „hanem? . . . semmi kompromisszum . . . a hüvelykujjat a szemekbe vájni és a mellekre térdelni!" Mindebből látható, milyen nevetséges az a legenda, mintha Lassale csak az általános választójogért küzdött volna és a szocializmusba való „demokratikus" belenövés álláspontján állott volna csupán. A társadalmi rend új eszméje áttörésének a forradalmat tartotta és az a nézete hogy ennek nem kell feltétlen erőszakos eszközökkel bekövetkeznie, nem állt ellentétben Marxéval. Noha Marx nem nagyon hitt abban, hogy a proletariátus győzelme demokratikus eszközökkel békésen is elérhető lenne, mégsem tartotta ezt lehetetlennek. Hogy a proletariátus osztályharca erőszakkal ér-e célt, az teljesen az ellenfelek ellenállásán, a proletariátus gazdasági hatalmán és politikai érettségén múlik. Éppen olyan filiszter-radikalizmus az osztályharcot csak véres erőszakkal elképzelni, mint amilyen kispolgári reformizmus a forradalomban csak szellemi átalakulást látni. Lassale távol állt mindkét szélsőségtől és Marxal együtt valószínűbbnek tartotta a véres forradalmat történelmi tapasztalatai alapján. A közvetett adókról tartott beszédében szavait félreérthetetlenül *Bismarckhoz* intézve, fenyegetően mondta a forradalomról: „vagy teljesen törvényesen a béke minden áldásával követ-

kezik be, ha a fentlévőkben van elég bölcseség időben megtenni a szükséges intézkedéseket — vagy egy bizonyos időben az erőszak minden konvulziójával fog betörni vadul lobogó fürtjeivel acéltalpakon... és ha a mindennap zajától elfordulva, a történelembe mélyedek, akkor hallom is rohanását!"

Ez az a Lassale, aki a proletariátus hatalmas ébresztője volt, akihez a munkások szenvedélyes szeretettel és odaadó bizalommal csatlakoztak. Ez a munkások Lassaleja és nem az a gyászvitéz, amivé őt ma a reálpolitika elgyengült opportunizmusa és a polgári tudálékosság szeretné változtatni. Mindez azonban csak addig lehetséges, amíg nem hat ránk maga a nagy forradalmár, mert mihelyt ismét halljuk beszédeit, bennünk is fellángol a lázadás tüze, mint annakidején, amikor a német proletariátus első forradalmi megmozdulása történt. És aki valóban belemerül ebbe a lángfolyamba és akiben a lassalei gondolatok élő forradalmi erőkké alakulnak át, annak csak kedvére való lehet a „vissza Lassalehoz"! kiáltás. Mert ez vezet vissza a legforradalmibb marxizmushoz, amikor a társadalom „a munkásosztály eszményeinek jegyében" szünteti meg az államot.



FRIEDRICH ENGELS

(1820—1895)

I.

Előző fejezeteinkben a modern szocializmusnak a német klasszikus filozófiában található csiráit kutattuk fel. Most kövessük ezt a szellemtörténeti összefüggést az életre kelt szocializmus megalapítóinak fejlődésében, mert hiszen mind Marx, mind Engels a német filozófiának éppen a realitástól legtávolabb eső pontjától, a hegeli filozófiától indult el. Páratlan és egyedülálló ez az átmenet a metafizikából a pozitív gondolkodásmódba, ami annál figyelemreméltóbb, mert

nem mellőzte Hegelt, hanem metafizikai formáitól való megszabadítása után átvette alapgondolatát. Eddig ezt csupán Marx fejlődésében követték nyomon, ahol annyi bizonyítékot találhattak, különösen ifjúkori írásaiban, többek közt abban a híres vallomásban, amelyet egyetemi évei alatt írt apjához. Engelsnél mindez másképp volt. Teljes joggal írja Gusztáv Mayer, amikor Engels 1838—41 közötti ifjúkori levelezését ismerteti, hogy eddig Engels ifjúkoráról csupán néhány évszámot tudtunk, semmi mást. E levelek mellett vegyük azonban szemügyre a „Schelling és a kinyilatkoztatás" című ifjúkori írását is, és akkor világosan láthatjuk nemcsak azt, mennyire követte szellemi elődeit, hanem azt is, milyen légkörben jött létre a modern szocializmus.

Ezek az ifjúkori levelek szellemi életének első viharos válsága idejéből valók, amikor szétszakította azokat a vallásos kötelékeket, amelyek ifjúkorát gyötörték és eljutott a gondolat szabadságához. Éppen a szülői ház szigora és Barmen, a vallásos szülőváros dogmatikus merevsége növeszti naggyá korai ifjúságában elfojtott egyéni gondolkozásra való törekvését. Ezt ő maga is beismeri, amikor azt írja, hogy „ha nem nevelkedtem volna oly bigott szellemben, ha nem kellett volna a templomban, az iskolában és otthon is mindig ragaszkodnom ahhoz a templomi tanításhoz, amelyet egyes papok írtak elő, akkor talán a túlzó naturalistáknál kötöttem volna ki".

Ebben az időben Engels még azt hitte, hogy elvetheti a vallás minden dogmatizmusát, ha tartja magát a hit természetfölötti igazságához. Azért hitte ezt, mert amiben hitt, az nem puszta frázis, hanem belső élmény volt számára. Ez a hit mérkőzik a feltörekvő szabad gondolat ugyancsak megrázó erejével lelkében, amikor e harc minden kínját érezteti barátjához írott levelében. E levélben megemlíti, hogy barátja valószínűleg kényelmesen érzi magát a maga hitében és nem ismeri

azt a küzdelmet, amelyet azoknak kell végigcsinálniok, akik isten valóságáról gondolkodnak, akiknek dönteniök kell, elvetik-e maguktól ezt a hitet vagy sem. „Az igazságért imádkozom naponta, amióta kételkedni kezdtem és nem tudok a Ti hitetekhez visszatérni. Meg van írva: „imádkozzatok és megadatik nektek", keresem az igazságot, ahol csak találom, de a Ti igazságtokat nem tudom öröknek elismerni. Meg van írva, „aki keres, az talál és ki az közületek, aki az ő gyermekének, ha kenyeret kér tőle, követ adna? Mennyivel inkább cselekszik így, a Ti mennyei Atyátok?" Sírnom kellene, amikor ezt leírom, teljesen meg vagyok rendülve, de érzem, nem fogok elveszni, megtalálom szívem vágyát az istent."

Mindezeket a kételyeket Dávid Friedrich Strauss ébresztette benne, akinek „Jézus élete" című műve hatalmas forradalmi kísérlet a kereszténység mitológiai jellegét illetően. Mint amikor hirtelen kinyitnak egy ventillátort, úgy tört föl egy egész korszak filozófiai dogmatizmus nyomása alatt leszorított kritikai energiája és elszakította a fiatal Engelst is a régi istenfogalomtól. Megismerkedik Schleiermacherrel és sajnálja, hogy nem ismerte előbb. „Ismertem volna tanait, előbb racionalista lettem volna, de hol hallhat ilyesmit nálunk az ember?" Noha később is rendkívül tiszteli Schleiermachert, mégis győz Strauss objektív történelemkritikai szemlélete és örömmel jelenti ki, hogy lelkes Strauss-követő lett, most már van fegyvere és pajzsa, most már biztonságba érzi magát. Behatóan foglalkozik Straussal és visszajut a történelemkritika szellemi feltételéhez, ahhoz, amely Hegel filozófiájában, elsősorban történelemszemléletében található. Hegel a történelmet az abszolút szellem kinyilatkoztatásaként fogta fel és ezzel alapot adott a kereszténység történelmi felfogásának a dogmatikus helyett. A kereszténység a történelmi fejlődés folyamatában megnyilvánuló jelenség

orok igazsagaival, es a mindenutt megnyilvánuló abszolut szellem egy része lett. Engels eljut a hegeli alaphoz, megpedig jellemzoen elsősorban Hegel történelemfilozófiaja, ez a nagyszeru kiserlet a társadalmi élet folyamatokban valo felfogására, vezeti őt Hegelhez. Nem sokkal Straussal valo megismerkedese után már azt írja, „azon a ponton vagyok, hogy hegeliánus legyek. Hogy az leszek-e, nem tudom, de Strauss megvilágosította elottem Hegel filozófiáját, amely a dolgokat valoszerusitette számomra". Tanulmányozni kezdi a hegeli történelemfilozófiát, melynek „felmérhetetlen gondolatai mintha lelkébol szólnának és rendkívul megkapjak." Most már megveti a hegeli szisztéma ellenfeleit.

Hegelnek a szuksegszeru történelmi fejlődésről vallott nézete, amely a mind nagyobb szabadság és mind tudatosabb kulturemberi mivoltunk kikristályosodasához vezet es amelyen keresztul a világszellem (Weltvernunft) tudatosul, nyugvópontra juttatja a szenvedélyesen istenkereso fiatalembert. Már Hegelhez való csatlakozása elott egy Kantra emlékeztető meghatározásban kifejtette az Isten fogalomról, hogy „mindenki arra torekszik, hogy az emberiség eszméjét onmagában valósitsa meg, azaz lelki tokéletességében legyen azonos istennel". Ez — ahogy ó maga is megjegyezte — természetesen még egészen szubjektív meghatározás, de elismeri benne Hegel objektív alapelvét, hogy „az ember es az istenség lényukben azonos fogalmak". Most már csak egy kritikus lokés kellett, hogy ezt az utolsó panteisztikus vallásos leplet is ledobja és földi valóságában keresse a megoldást. Ezt a lokést Feuerbach adta meg, akit Engels akkoriban (1841—42), mint a hegeli álláspont kiegészítését fogott fel. Most látjuk csak világosan, mi volt Engels felfogása Hegelről, amikor „Schelling és a kinyilatkoztatás" című művében így ír: „Feuerbach kritikája a kereszténységről szükség-

szerű kiegészítése a Hegel által megalapított spekulatív vallástannak. Ez a gondolat Straussnál érte el csúcspontját és a dogma saját történetén keresztül oldódik fel a filozófiai gondolatban. Ugyanekkor Feuerbach a vallásos érzelmeket szubjektív emberi viszonyokra egyszerűsíti és ez által Strauss eredményeit erősíti meg, hogy a teológia titka az antropológiában rejlik."

Hegel és Feuerbach kritikai szemléletének segítségével így zárul le a vallási kétségek és harcok ideje. Ha első ifjúkori leveleiben azt írta, eljutott odáig, hogy csak azt a tanítást tarthatja isteninek, amely az értelem megvilágításában is megállja helyét, úgy ezt a lényegében racionalista programmot most a történelemkritikai tudomány helyettesíti. Ez vezeti ettől kezdve egész életében. Van valami megkapó a fiatal Engels viharos fejlődésében, mert minden szenvedélyessége ellenére végül is oly konzekvensen a logikai kovetkezmények oly pontosságával kovetkezik be minden, hogy még ma is vele egyutt éljuk át szellemi felszabadulásának folyamatát. Természetesen kora filozófiája hatalmas segítséget nyujt neki, ezt ő maga is beismeri egyik levelében. „Ha a korszellem orkán képében közelít felém" — írja 1839-ben az első vasút láttának hatására — „és elsöpri a vonatot, gyorsan beugrom egyik kocsiba és vitetem magam egy darabig." De nemcsak vitette magát, hanem maga is tekintélyes lokomotívja lett ennek a korszellemnek és már Schelling ellen írt műve jelezte, milyen gyorsan jutott el új gondolkodásmódjához.

II.

Különös egy önkéntes volt az a fiatalember, aki 1841-ben érkezett Berlinbe, hogy ott szolgálja le katonaévét, azonban szabad idejében az éppen Berlinbe hívott *Schelling* filozófiai előadásait hallgatta és végül egy vitairatot bocsájtott nyilvánosságra Schelling ellen. Ma már tudjuk, milyen volt Engels felfogása ebben az időben, amikor még a frissen és nehezen megszerzett felvilágosultság boldogságában látta át annak az akkoriban hevesen vitatott új filozófiának, a hegeli filozófiának lényegét. Mert nem minden követője Hegelnek vonta le ugyanazokat a forradalmi következtetéseket, mint Engels. Legtöbben inkább arra hajlottak, hogy az abszolút szellem a hegeli filozófiában eléri fejlődésének végső fokát. Valóban vallásról szóló tanítása, amely a kereszténység dogmatikus tanítását tulajdonképpen nem érintette és államtana, amely a fennálló államot nem nyilvánította kifejezetten semmisnek, úgy hatott, mint fennálló szellemi és világi hatalmak filozófiai igazolása. Lelkes tanítványi mivolta ellenére Engels nem volt olyan vak, hogy hajlandó legyen ezt a nagyobbrészt *Hegel* által terjesztett konzervatív felfogást elfogadni. Éppen ezt a hibát tartja a hegeli filozófia részben elgondolója személyéből, részben a korból, amelyben élt, következő korlátjának. Hegel 1810-ben alapozta meg szisztémáját és 1820-ban le is zárta azt. Éppen ezért magán viseli a restaurációs idők féreismerhetetlen hatását. Evvel magyarázható mindaz, ami vallásfilozófiájában annyira ortodox és államtanában túlságosan pszeudohisztorikus. „Hegel elvei" — írja — „mindig függetlenek és szabadok, következtetései azonban — ezt nem tagadhatja senki — itt-ott maradiak, sőt illiberálisak." Ezt a történelmi korlátot áttörni és a hegeli szellemet minden következmé-

nyében szabaddá tenni, ezt a feladatot tartotta Engels fontosnak a maga számára. Ehhez azonban bátran be kellett ismernie, hogy a kereszténység számára nincs hely tovább ebben a filozófiában. „A kereszténység minden alapelve" — írja Schelling ellen írt munkájában — „maga az is, amit eddig egyáltalán vallásnak neveztek, nem állhat meg az értelem kérlelhetetlen kritikája előtt, az abszolút eszme jogot formál magának, hogy egy új éra megalapozója legyen... és mindazoknak, akik ezt a folyamatot követték, legszentebb kötelességük ezt a hatalmas eredményt közölni a nemzettel és Németország életelvévé tenni."

Elképzelhetjük, milyen hatást gyakorolt erre a lelki beállítottságra Schelling fellépése Berlinben. Hiszen Schelling Berlinbe érkezését megelőzte az a hír, hogy feladata a hegeli filozófia korlátlan hatásának csökkentése. Valóban Schelling változatos filozófiájának ebben az utolsó periódusában, amikor ismeretkritikán, természetfilozófián, panteizmuson és misztikán keresztül végül is keresztény kinyilatkoztatási filozófiájához jutott el, a legalkalmasabb ember volt erre. Jelentőségének az a tudata, hogy a vallástalanná lett hegeli filozófia ellen kell küzdeni, vonul végig berlini előadásai gondolatmenetén. Csak arra vigyázott, hogy ne legyen kizárólag összezúzója a hegeli filozófiának, mert nem akart új filozófiát állítani a hegeli helyére, csupán egy új, eddig lehetetlennek tartott tudományt akart hozzáfűzni, amit pozitív filozófiának nevezett. Ez volt a kinyilatkoztatás filozófiája, amellyel azt szerette volna megkísérelni, hogy a kereszténység minden eresztékében recsegő épületét megóvja az összeomlástól.

Ez az a különös gondolat, amelynek nevében Schelling egy pozitív filozófia néven jelentkező tant alkalmaz. Schelling a Kant óta megvalósított filozófiai munkát tiszta értelemtudománynak nevezi, amely

csupán „negatív filozófia", mert kizárólag a dolgok felett való gondolkodás lehetőségét tanítja, nem e dolgok létét. Igen találóan adja vissza Engels ennek a tanításnak lényegét, amikor arra mutat rá, hogy Schelling igyekszik megkülönböztetni, mik a dolgok és hogyan vannak a dolgok. A tiszta értelemtudományban a logikai folyamat eredménye csupán a világ elgondolása és nem maga a való világ. Éppen ezért nem kielégítő valaminek a létét meghatározni, mert ez a tapasztalat dolga. Ilyenkor ugyanis hallgatni kell arról, amit nem lehet tapasztalni, így például isten létéről. Így az értelemtudomány lényegében negatív, csupán a felismerés végtelen lehetőségét adja, a nélkül, hogy kapcsolata lenne a léttel. Isten valódi létének meghatározására más területeket kell felkutatnunk, mint az értelmi megismerés terét, azt, amelyik isten megismerésével egészíti ki az előbbit és ezért pozitív filozófiának nevezik.

Első pillanatra meglepőnek látszik, hogy Engels a Hegel ellen felhozott vádat, hogy az értelem tudománya csupán negatív tan, ilyen erősen támadja. Mert hiszen igen találóan hangzik, hogy a gondolkodási folyamat csupán a dolgok megismerésének lehetőségét tartalmazza, nem pedig létüket. Ugyanekkor azonban Engels harca e nézet ellen realista alapszemléletének következménye és arra jellemző, hogy ő Hegelt értelmezte, ami ehhez a gondolkozóhoz vonzotta. Itt is meg kell állapítani, amit egyéb összefüggésekben már leszögeztünk, hogy a hegeli filozófiában volt a realista irányzatnak bizonyos jele és éppen ez a realista irányzat gyakorolt oly nagy hatást Marxra és Engelsre. Így a hegeli filozófia védelme Engelsnél úgy hat, mintha pozitív módon átértékelte volna és inkább Feuerbachra, mint Hegelre hasonlítana. Engels ugyanis úgy utasítja vissza Schelling kifogásait, hogy ugyanakkor céloz az abszolút szellem elgondolásának hamis-

ságára is. Az abszolút szellem ugyanis nem világon kívüli lény, vagy egy megszemélyesített isten, amire Hegel sohasem gondolt, mert „az eszme realitása Hegelnél nem más — mint természet és szellem". Éppen ezért Hegel nem fogja fel dualisztikusan az abszolutumot, mint Schelling, hanem „az eszmeit és reálist magában foglaló abszolutum adja meg a szellem és a természet egységét az eszmében", azaz ennek a kapcsolatnak felismerése. Az abszolutum tehát nem létezhet a természettől és a szellemtől elvonatkoztatva. Így változik át a hegeli metafizika Engelsnél reális törvényszerűséggé, amelyben Hegel eszméje és logikája csupán gondolatmeghatározás lesz.

Így jelenik meg a fiatal Engels számára Hegel filozófiája a gondolat és a lét szigorú egységeként abban az értelemben, hogy a gondolkodásban csupán a lét törvényszerűsége fejeződik ki, mert hiszen a gondolat ennek a létnek egy része. Ezt az álláspontot vallva, természetesen vissza kell utasítania, hogy a hegeli filozófia negatív filozófia lenne. Éppen ellenkezőleg, Schelling filozófiája jelentené a filozófia egységének szétszakítását.

Engelsnek ebben a későbbi ragyogó polémiáira emlékeztető kritikájában mindenütt azon van a hangsúly, hogy az értelem szerepe a hegeli logikai folyamatban nem választható el empirikus meghatározásaitól. „Sem Hegelnek, sem másnak nem jutott eszébe" — írja — „egy dolog létét empirikus premisszák nélkül állítani; ez határozza meg a fennálló dolgok szükségszerűségét. Minden filozófia feladata eddig az volt, hogy a világot értelmes valaminek fogja fel. Ami értelmes, az természetesen szükséges és ami szükséges, annak valónak kell lennie, vagy azzá kell válnia. Ez a híd, amely az új filozófiából a gyakorlati tevékenységhez vezet." És gyakorlati következményét, politikai eredményét Engels abban látja, hogy új

tudatot teremtett és terjesztett el, az emberiség öntudatát. Még semmit sem tud az osztályellentétről és osztálytudatról, azonban tény, hogy az emberi tudat fogalma már jelentkezik, amely később a proletariátus osztálytudatához vezet. Hatalmas ébresztő eszköznek tartja Hegel dialektikáját, a belső erőt, ami a magányos elméleteket új fejlődés és újjászületés felé hajtja, míg végül is a tagadás sírjából abszolút eszmeként támadnak fel. Mert a dialektika nem más, mint ez emberiség tudata, az egyetemesség tudata.

Az új tudatnak ebben a gyakorlati megvilágításában ugyanaz az álláspont jelentkezik, amelyet Marx a „Német-francia évkönyvek"-ben hoz nyilvánosságra rövid idő múlva. Teljesen a marxi stílust látjuk Engels azon mondatában, hogy „Hegel volt az, aki a tudat új korszakát megnyitotta, amikor a régit befejezte". Ha Feuerbach Hegellel azt szegezte szembe, hogy túlságosan a múlthoz van kötve még, akkor „meg kell gondolnia, hogy a múlt tudatosítása éppen az újat jelenti, hogy a múlt az által válik történelemmé, hogy teljesen tudatosul".

Ez pedig Engels számára azt jelentette, hogy a régi világ elpusztult. Schellinggel való polémiájában álláspontjának politikai jelentősége is megnyilvánul és ez magyarázza azt a lelkesedést, amelyet ez az új hit jelentett számára.

„Az emberiség új hajnala következett el. Történelmi hajnal . . . hosszú küzdelem után felvirradt az emberiség öntudatra ébredésének napja." És az öntudatnak ez a himnusza egy felhívásban végződik, amely különös módon még ma is mint az osztálytudatosulás víziója ráz meg bennünket: „látjátok zászlóinkat a hegycsúcson, látjátok társaim kardjait csillogni, jönnek a világ minden részéből boldogan énekelve. Közeledik a nagy elhatározások napja, a népek csatájának napja és a győzelem a mienk lesz!"

Igy vesz utat Engels gondolkodása, mihelyt a régi gondolkozási mód béklyóiból kiszabadul, abba az irányba, amely a modern szocializmus felé halad. Az az út, amelyen a gondolat harca közvetlen kapcsolatban áll a történelmi valósággal, hogy azt megváltoztassa és így kellett a modern szocializmus egyik megalapítójává lennie. A német filozófia szabadságharcában benne látta annak társadalmi és történelmi következményét és ennek felismerése után Engels szocializmusa gyorsan és határozottan fejlődött, mert egy évvel Schelling ellen írt munkája után azt írta, hogy „ha nem akarjuk, hogy mindazon filozófiai fáradozások, amelyek Kanttól Hegelig húzódtak, haszontalanná váljanak, akkor a megoldás csak a kommunizmus lehet". És hogy ez nem egy mellékes gondolatot, hanem Engels szellemi kapcsolatát jelentette, azt az a híres mondása jellemzi: „mi német szocialisták büszkék vagyunk rá, hogy nemcsak Saint-Simon, Fourier és Owen, hanem Kant, Fichte és Hegel örökösei is vagyunk!"

HEGELTŐL MARXIG

1. *Wilhelm Friedrich Hegel*
(1770—1851)

A szellem történetének mindig érdekes fejezete marad két olyan, első pillanatra teljesen különböző gondolkozónak kapcsolata, mint *Marx* és *Hegel* összefüggése, és ezúttal olyan összefüggésről van szó, amely nemcsak a késői szemlélő számára tűnik fel. Maga Marx munkásságának legfontosabb korszakában ismerte be ezt. Ilyen körülmények között fel kell, hogy merüljön az a kérdés, mi volt az, ami Hegelt, az elvont meta-

fizikust a való élet konkrétumainak feltárására torekvő gondolkodóval összekötötte. Miben volt közös a felhők között járó Hegel a szigorúan földi valóságokhoz ragaszkodó Marxszal, mi az oka annak, hogy a hegeli filozófia nehézkes formája a marxi tanításban tudományos eredményeket hozott létre. Mert nem arról van szó csupán, amire sokan gondolnának közben, hogy ezt a kapcsolatot Marx kritikai szembenállása Hegellel hozta létre. Ennek éppen Marx és Engels mondott ellent, mert mindkettő hangsúlyozta, hogy egyáltalán nem akarják a hegeli filozófiát mellőzni, hanem éppen ellenkezőleg, csupán úgy tudtak szabadulni tőle, hogy lényegét a maguk tudományos szemléletének megfelelően mentették át. Ezáltal ők maguk mutattak rá tanaik és Hegel tanainak pozitív összefuggésére. Ennek a megértéséhez az szükséges elsősorban, hogy világos képet kapjunk a hegeli filozófiáról.

Hegel filozófiája úgy all a kozvélemény előtt, mint a filozófia legelijesztőbb példája. A legelvontabb spekuláció mintakepe, amely a maga szerkezetében és elvontságában régen elvesztett minden reális alapot és a teljes talajtalanságba vezet. Mintha egyenesen erre a tanra vonatkozna Mefiszto híres mondása: „szürke minden teória" és ha még ehhez hozzávesszük Hegel nehézkes nyelvezetét, akkor megerősodik bennünk az, hogy egy különleges tépelődő titokzatos tanairól van szó és ezeknek a tanoknak semmi közük a valósághoz. Ezzel az elterjedt felfogással, amely természetesen inkább előítélet, mint megítélés, szemben áll az a hatás, amelyet kortársaira, sőt halála után kovetkező nemzedékekre is gyakorolt. Éppen a hegeli filozófia elvetői vagy félreismerői számára kínálkozik az a példátlan jelenet, amely önmagában elegendő lenne ahhoz, hogy a hegeli filozófia érthetetlenségéről és világtól való elvonatkoztatottságáról teremtett előítéletet megszüntesse. Mert nem az történt, hogy ez a filozófia

magával ragadott néhány különösebben kritikus gondolkodót, vagy néhány szellemi ínyencet, hanem arról, hogy diadalmenetben hódította meg a 19 század valamennyi gondolkodóját és három évtizeden át tartotta hatása alatt őket. E mellett különösen az figyelemreméltó, hogy elsősorban az értelmi fiatalság fogadta a hegeli tanokat a legnagyobb lelkesedéssel, az az ifjúság, amely egyáltalán nem volt álmodozó, világtól elvonatkoztatott fiatalság, hiszen éppen a fennálló társadalmi és politikai viszonyokkal elégedetlen 1848-as forradalmat előkészítő fiatalság volt. Ha csak a neveket nézzük: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner és végül Marx és Engels, akkor láthatjuk, hogy nem az elvont gondolkodásban elmerültek, hanem éppen a konkrét valóságok világában harcolók tartoztak Hegel követői közé. Ennek a különös jelenségnek az okát abban találjuk, hogy a hegeli filozófia minden elvontsága és metafizikai tartalma ellenére mégis kapcsolatban van a valósággal, amit Marx és Engels mindig hangsúlyozott is. Ez a kapcsolat már benne van az alapszemléletében, amely szerint a dolgok lényegükben törvényszerű szellemi folyamat szerint fejlődnek, ezért elsősorban ezt a folyamatot kell tanulmányozni és minden szubjektív véleményt vagy álláspontot ki kell kapcsolni. Hegel mindig hangsúlyozta, hogy a gondolkodásnak „magával a dologgal" kell foglalkoznia és semmi mással nem kell törődnie, mint azzal, ami ennek a dolognak mozgásából önmagában következik. Igaz ugyan, hogy ez a „dolog" és „mozgása" Hegelnél még teljesen metafizikai értelmet nyer, mégis miután a tárgyilagosság felé törekszik, a korábbi metafizikával az álmodozó és önkényes spekulációval szemben úgy hat, mint a szigorúan vett tudományos módszerhez való fordulás.

Próbáljunk ennek a metafizikának alapgondolatairól bizonyos fogalmat alkotni. Természetesen csak

vázlatos lehet és a részletkérdésekct el kell hanyagolnunk. Azonban ez is elég, mert hiszen arról van szó, hogy rekonstruáljuk azt az összhatást, amely olyan dontő volt Hegel tanítványaira. A hegeli metafizika abból indul ki, hogy a világ a szellem fejlódésének eredménye, amelyet ő abszolútnak vagy világszellemnek nevez. Tévedések elkerulése végett itt rá kell mutatni arra, hogy ez az abszolút szellem nem valamely isteni lény Hegel szerint, amely kezdettől fogva a maga tökéletességében létezett és az úrben lebegett, mint isten szelleme, hanem csak a világ kezdetével egyidőben jott létre és az első időkben éppen olyan differenciálódatlan volt, mint maga az óskod. Ez a szellem éppen olya ı elfatyolozott és kifejletlen a kezdet kezdetén, mint az ősanyag, csupan annyiban különbözik az anyagtól, hogy szellemiséget rejt magában. Ilyen körülmények kozott az ősanyag csupán a világszellem első megjelenési formaja és ebből az őskezdetből fejlődik tovább az abszolút szellem a maga belső mozgásának megfelelően a tudat mind magasabb formáiba így lesz az élettelen anyagból a növények gazdasága, majd az állatvilág, míg végul az emberben eljut az öntudathoz. Ekkor lesz öntudatos a világszellem, most nyílik ki a szeme Hegel szerint, hogy lássa azt az egész utat, amelyen eddig ontudatlanul haladt. Az ember tehát a fejlődésnek az a pontja, amikor az abszolút szellem átéli a világot, megismeri jelenét és multját. Azonban nemcsak a megtett utat nézi végig, hanem már a jövőre szegezi pillantását és az eddig vakon tudomásul vett fejlődést vizsgalja az ember, ami azt eredményezi, hogy ami eddig puszta esemény volt, az ettől kezdve tudatos teremtés, amit az ember hajt végre. Ezért jelenti az ember öntudata, mihelyt teljes jelentőségében lép elő, a valóságos fordulópontot, amikor a feladatait tudó ember értelmes, szabad tevékenysége helyettesíti a vak szükségszerűséget.

Már ez érthetővé teszi számunkra, hogy ez a tanítás különösen az ifjúságban váltott ki lelkesedést. És még jobban áll ez Hegel további gondolataira. Az abszolút szellem kifejlődése belső mozgás eredménye. De honnan jön ez a mozgás? A hegeli filozófia itt is szigorú törvényszerűséggel válaszol. Ez a mozgás nem önkényes, mert a világszellem a kezdet kezdetétől fogva nőtt mindig nagyobbra és ez a mozgás a szellem ama törvényszerűségében leli magyarázatát, hogy az abszolút egység és ellentmondásnélküliség felé törjön. Ebből következik, hogy minden felmerülő ellentmondás zavaró elemként hat a szellemre. Minthogy azonban minden lépcsőfok a fejlődés útján egy-egy ellentmondást jelent, így a szellem sohasem maradhat nyugodtan. A kiinduló pontot Hegel tézisnek nevezi (az adott helyzet). A szellem azonban nem maradhat meg ennél az adott helyzetnél, mert a tézisen belül megjelenik az antitézis (az ellentét), ami tovább hajszolja. Csak akkor lesz nyugta, ha az első ellentétet legyőzi, ami annyit jelent, hogy a két egymással küszködő elemet egy új magasabb formában egyesíti és ezt hívják szintézisnek (összefoglalás). Azonban alighogy ezt eléri, ugyanarra a sorsra jut, mint elődei, új tézis lesz belőle és az antitézis és szintézis játéka folytatódik a végtelenségig. A szellem ilyen körülmények között sohasem juthat el a nyugalmi ponthoz, mindig új formák felé kell törnie, amelyek mindig fejlődésének egy-egy magasabb fokát jelzik. A szellemnek ez a mozgása tehát a mindig tudatosabb és harmonikusabb formák felé a mind nagyobb értelem és szabadság felé való haladást jelenti.

Most már érthető, mi volt oly magával ragadó a hegeli filozófiában, mi volt az, ami még ma is fellelkesít bennünket, ha elmélyedünk benne. A fejlődés eszméje gyakorolta a legnagyobb hatást korára és hogy ezt valóban helyesen értékeljük, meg kell szabadulnunk

attól a naturalista előítélettől, hogy a fejlődés gondolata a természettudomány, elsősorban a darwini teória segítségével került a tudományba. Éppen ellenkezőleg, ez a fogalom a német klasszikus filozófiában nyeri eredetét, mégpedig a világ fejlődéséről való kanti tanításban, amely az ellentmondások következtében szükségszerű mozgás, a hegeli dialektika tanának bevezetésével kapta meg egyetemes jellegét. A fejlődés fogalma ugyanis nem a dolgok változandóságának felfogásában rejlik, hanem abban a gondolatban, hogy ezek a változások a változó belső törvényszerűségé szerint következnek be. A fejlődés ugyanis nem csupán egymásután következőséget, hanem egymásból való következést jelent és ez volt az, amit a világ a hegeli metafizikától kapott, az egymásból való következés szigorú törvényszerűsége, ez a szellem fenomenológiája.

Ez az eredménye azután annak, ami, ha Hegel speciális metafizikájától el is tekintünk, legtehetségesebb tanítványain keresztül ma is meggyőz bennünket. Mert nézzük csak meg a hegeli filozófia legfontosabb vezérgondolatait. A világ kezdetétől fogva az emberi ténykedés bekövetkeztéig egységes és megszakításnélküli összefüggést jelent, amely csupán a monizmus segítségével fogható fel. A gondolkodás dualizmusának merev elutasítása nyilvánvalóan a hegeli filozófia hatására következett be a tudományban. Noha a materializmus is egy monisztikus gondolkodásmódot jelent, azonban csak kifejletlen formájában, amikor még a szellem létét nem vette figyelembe. Hegel metafizikus monizmusa haladást jelentett ezen a téren, mert megkönnyítette a szellem és a való élet jelenségeinek összekapcsolását egy egységes felfogásban, amikor az úgynevezett élettelen anyag is a szellemiség bizonyos jelét viseli magán. Ez a monizmus nem nyugvópontnak, hanem állandó mozgásban lévő állapotnak tekinti a világ összefüggéseit. Ez a mozgás azonban

nem rendszertelen és nem önkényes, hanem saját törvényeinek engedelmeskedik, amikor az meglévő ellentétek leküzdésére törekszik. Az ellentétek léte sem véletlen, hanem egy állapotnak szükségszerű hiányaiból következik és mindaddig tart, amíg a benne működő erők nem hoznak létre teljes egyensúlyt, ami azonban minden mozgás halálát jelentené. A világmozgás tehát bizonyos irányba haladó mozgás, amely amikor az emberhez jut el, tudatosul és egyre inkább az ember eszményei szerint igyekszik alakulni. Így a hegeli gondolkodás monizmusa a történelem szigorú törvényszerűségének felfogásába torkollik, amelyből a fejlődés egyben szükséges haladást és növekvő szabadságot jelent. Most először jelenik meg a szigorú szükségszerűség eredményeképpen mindaz, ami eddig az etika ideálja és a politika vágyálma volt.

Ha innen haladunk tovább, akkor már semmi csodálatosat sem találunk Hegel és Marx kapcsolatában, ahogy az sem csodálatos, hogy Marx nemcsak Hegel lelkes tanítványa lett, hanem egész életében hálás maradt mesterének. Valóban úgy van, ahogy Marx és Engels ezt mindig hangsúlyozták is, ők megtartották a hegeli filozófia nagy alapgondolatát, csupán abban a formában, amelyben elvesztette metafizikai jellegét. Hogy erre lehetőség volt és hogy ezen a módon a hegeli filozófia a marxi szociológia alapkövévé válhatott, az a hegeli filozófia reális jelentőségét bizonyítja

2. *Karl Marx*

(1818—1883)

Mintán bebizonyítottuk, hogy Hegel valóságtól való eltávolodása csupán előítélet, semmi rejtélyes sincs abban, hogy összefüggésben állt Marxszal. Éppen ellenkezőleg. Ha a marxi gondolkodásmód ismeretében közeledünk Hegelhez, azonnal észrevesszük a marxi felfogás ősformáját a hegeli „groteszk szirénhangokban", ahogy Marx elnevezte. Éppen az volt Marx (és Engels) nagy műve, hogy félredobta azt a metafizikai leplet, amely a hegeli tanítás Marx által megfogott reális lényegét takarta. Jogos büszkeséggel hivatkozik Marx a „Kapital" második kiadásának (1873) utószavában

erre a korszakalkotó cselekvésre. „Közel 30 esztendeje annak, hogy kritika alá vettem a hegeli dialektika akkor még divatos misztifikáló oldalát. Azonban... ez a misztifikáció egyáltalán nem akadályozta, hogy egyetemes mozgási törvényeit először tárja elénk tudatosan. Nála még a feje tetején áll az egész, éppen ezért talpára kell állítanunk, hogy a misztikus lepelbe takart racionális magját felfedezzük."

Nézzük meg a marxi gondolatrendszert és valóban megtaláljuk azt a magot, amely teljesen egyezik a misztikumától megfosztott hegeli gondolattal. Csupán a világ történetének fejlődése helyére az ember fejlődésének története jön és a mozgásban lévő világszellem helyére a társadalmi ember mozgását kell helyeznünk. Az alapgondolata azonban megmarad, vagyis, hogy a szellem állandóan tevékeny, céltudatosan törekvő természete az, ami a történelmi fejlődésben oly hatékony. Azonban nem a hegeli szellem teremt meg mindent önmagából, hanem a társadalmi ember szelleme, aki csak bizonyos meghatározott körülmények között cselekedhet hasznosan környezete számára. A társadalmi ember lesz az emberi történelem minden teoretikus szemléletének kiinduló pontja. Ez annyit jelent, hogy Marx sem a társadalomból nem indul ki szemléletében, amely akkor is elvont fogalom maradna, ha nem metafizikai lényként fognánk fel, sem az egyes emberből, mert hiszen a valóságban nincs izolált különállóság. Sokkal inkább felel meg a valóságnak az, hogy az ember valójában nemcsak létével és fejlődésével kapcsolódik a másik emberhez, hanem egyéni magatartásában is benne hordja szociális karakterét. Feuerbach nagy művét, aki Hegelt kritizálva, megkezdte a vallás és a metafizika emberibbé tételét, de még mindig megmaradt „ember mint társaslény" elvont fogalmánál, a marxi szociológia fejezi be.

A társadalmi ember mozgása a történelemben

Marxnál sem önkényes és rendszertelen, hanem törvényszerű folyamatot alkot. Ez a törvényszerűség éppen olyan okszerű, mint Hegelnél, de nem egy értelmi folyamat eredménye, hanem a társadalmi ember életviszonyaiból következik. Végső fokon ez nem más, mint egy embercsoport munkájának és javai elosztásának viszonya, melytől tulajdonképpen ennek a csoportnak egész léte és fennállási módja függ. Egyszóval kifejezve: az ember gazdasági lehetőségei teszik lehetővé végső fokon társadalmasodásának kialakulását és megváltozását. Ez a marxi materialista történelemszemlélet alapgondolata, amelynek vezérgondolatát ő maga a következőképpen fogalmazta meg: „A termelés folyamán az ember szükségszerűen akaratától független körülmények közé kerül, olyan termelő viszonyok közé, amelyek egy bizonyos fejlődési fokon ellentétbe kerülnek saját bennük rejlő alkotó erejükkel. Ezeknek a termelő viszonyoknak összessége adja a társadalom gazdasági struktúráját, a reális alapot. Erre kerül a jogi és politikai felépítmény, amely megfelel egy meghatározott társadalmi tudat formáinak. Az anyagi világ termelő viszonyai határozzák meg a társadalmi, politikai és szellemi folyamatokat. Nem az ember tudata határozza meg létét, hanem fordítva, társadalmi léte határozza meg tudatát.“ Ez a társadalmi lét a maga gazdasági határozottságával és változásával a hegeli misztikus mozgás magva.

Marxnál is önálló törvényszerűséggel bír ez a történelmi mozgás. A termelés formája szükségszerűen a termelő erő ellentétéből keletkezik, ez az ellentét azonban nem misztikus, nem az ember fejéből pattant ki, hanem az ember ellentéte, amelybe gazdasági kapcsolatai révén jut. Mihelyt ez a kettő nem felel meg egymásnak, ami az őskommunizmus megszűnése óta állandóan fennáll, az ember társadalmasodását gazdasági érdekellentétek feszítik, ezek az érdekellentétek

osztályérdekellentétekké szélesednek. A hegeli szellem ellentmondásai osztályellentétekké változnak és a tézis harca az antitézissel osztályharccá. Mindkét esetben megmarad azonban a dialektikus folyamat, csupán Marxnál a misztikusból reálissá változik.

A történelmi folyamatnak ez a dialektikus mozgása Marxnál is fejlődés, itt se külső erők beavatkozása idézi elő a változásokat, hanem mindaz, ami megváltozik, a társadalmi folyamat belső erőiből következik. A társadalom egyik fázisának gazdasági struktúrája saját belső ellentéte kovetkeztében hozza létre az új fázist. Itt sincs nyugalom és itt sincs megállás. Minden új társadalmi alakulás magában egyesíti nemcsak az elmúlt korszakok eredményeit, hanem az új társadalmi ellentétet is, amely megint csak az új harccal küzdhető le, mégpedig úgy, hogy egy magasabb társadalmi fokon teljesen kifejlődhet az, ami az előző korszakban létében fenyegetve volt. Így alakul ki minden fennálló társadalmi formában az újnak a csírája, amely abban a pillanatban lép az előbbi helyére, amikor anyagi létének feltételei a régi társadalom keretén belül megérettek. Ebből következik az, „hogy az emberiség mindig csak olyan feladatokat szab magának, amelyeket meg tud oldani, mert pontosabban szemlélve azt láthatjuk, hogy a feladat is csak akkor jelentkezik, amikor az anyagi adottságok megoldásukat időszerűnek mutatják".

Ez a fejlődés szükségszerűen haladás is és ebben rejlik a marxi gondolat összefüggése a hegelivel, akinél a törvényszerű magyarázatok még metafizikusan hatottak, míg ezúttal, a szellem történelmében először, reális történelmi törvényszerűségeket állapítanak meg. A haladásnak a történelmi fejlődés eredményének kell lennie, nem azért, mert ez lenne az értelem munkája, az ember erkölcse, hanem azért, mert ez az osztályharc eredménye. Osztályharc ugyanis nem jelent mást, mint

az elnyomott, jogaiban éppen úgy, mint kulturális életszükségleteiben visszatartott osztály harca, hogy mindezen elnyomorodásából és jogfosztottságából felemelkedjék. Minden győzelemmel eltűnik az elnyomás egy-egy része, úgyhogy ezen a módon a társadalomnak mindig tökéletesebbnek kell lennie. Ha Hegelnél a haladás azt biztosította, hogy kezdettől fogva az értelem hozta létre a dialektikus fejlődést, akkor Marxnál ennek a haladásnak még hatalmasabb motorja jelentkezik: az ember érdeke, amely végső fokon a történelmet meghatározza. Miután ugyanis ez csak a társadalmasodás formáiban tud kifejlődni, kénytelen állandóan olyan társadalmi formák után törni, amelyekben ez a kifejlődés a legkisebb ellentállásba ütközik. Ha a hegeli filozófia az utolsó és legmagasabb formája volt a haladás filozófiájának, akkor a marxi tanítás a haladás reményteljes elméletének kezdetét jelenti.

Végül még egy utolsó nagy azonosság van Marx és Hegel korszakalkotó gondolatában, ez pedig az, hogy az öntudatos embertől nyer a világ fejlődése új jelleget. Bár Marxnál nem találjuk tovább azt a világszellemet, amely egy bizonyos pontról elindulva tudatosan csinája a történelmet, de mégis az emberi szellem az, amely történelmét csinálja. Csupán eddig olyan körülmények között tették mindezt, amelyek felett nem uralkodtak úgy, hogy magát a történelmet sem tudták tudatosan akaratfolyamatnak átalakítani. Éppen ezért még ma is inkább az ember a történelem termelvénye, mint a történelem teremtője. Ebben a folyamatban a kapitalista termelési mód olyan pontra jut el, amikor a társadalom termelő erői olyan mértékben társadalmasodtak, hogy a magángazdaság mint forma, egyre termékenyebb ellentmondásokat eredményez. Ezek áthidalására nem marad más lehetőség, mint a magángazdálkodás formájának mellőzése és a szocialista

közösségi gazdálkodás bevezetése. Egyedül ebben a társadalomban tudják az emberek erőiket tervszerűen hasznosítani és így lesznek gazdasági viszonyaik szolgáiból azok urai. „A szabadság birodalma tulajdonképpen akkor kezdődik, amikor megszűnik az a munka, melyet a szükség és a külső célszerűség határoz meg. Ezen a téren csak az jelenti a szabadságot, ha a társadalmi ember, az egyesült termelők észszerűen rendezik az anyag elosztását és a helyett, hogy egy vak erő uralná őket, közösségi ellenőrzésük alá veszik a javakat. Mindez természetesen a szükségszerűség birodalmát alkotja. Ezen túl kezdődik a szabadság igazi birodalma, ez azonban csak a szükségszerűség birodalmára épülhet fel." Ez az, amit Engels híressé vált szavaival úgy határozott meg: „az ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába". Marx történelmi törvényszerűségekre és gazdasági szükségszerűségre felépített rendszerében végeredményben benne van a hegeli szellem; azonban a „szellem" problémája nála mint a társadalmilag tevékeny ember, a társadalmi gyakorlat formájában jelentkezik elsősorban a materialista történelemszemléletben. Amint látjuk, Marx és Hegel között mély összefüggés van. A marxi tanításban is megmaradt az értelem fejlődésének hatalmas gondolata, csupán a történelmi események reális szükségletein alapuló fejlődés volt az, amit Marx úgy határozott meg, hogy „a hegeli filozófiát a fejéről a talpára kell állítani". Ugyanekkor tanítása nagyszerű példája a szellemtörténeti fejlődés folytonosságának, vagyis a régebbi gondolkodók munkája továbbfejlesztésének, amely nem abból áll, hogy kényelmesebben, de szellemileg lényegesen szegényesebben nem vesszük figyelembe vagy hamisnak bélyegezzük eredményeiket, hanem abban, hogy történelempszichológiai korlátaitól megszabadítva valódi mivoltukban igyekszünk tovább fejleszteni azokat. Ez az egyetlen termékeny módja annak,

hogy saját gondolatainkat a múlt gondolataihoz kapcsoljuk, a helyett hogy hiú fölényeskedéssel állandóan megszakítanánk a szellemi kötelékeket. Marx megőrizte ezt a folytonosságot Hegellel szemben, ezt már ifjúkori disszertációjában bebizonyította és ez tette lehetővé, hogy a hegeli filozófia a marxi elméletben újra életre kapott és új győzelmet aratott. Tanítása bebizonyította, hogy a német klasszikus filozófia lényege csak abban a társadalmi fejlődésben tud érvényesülni, amelynek hordozója a proletariátus. Ugyanekkor a proletariátus erkölcsi erejét a klasszikus filozófiában találjuk. Így igazolja a marxi szocializmus Marx híres mondását: „ahogy a filozófia a proletariátusban találja meg anyagi, úgy találja meg a proletariátus a filozófiában a maga szellemi fegyverét."

MAX ADLER TÖRTÉNELMI JELENTŐSÉGE

Irta **Erdélyi Kálmán**

„Mi német szocialisták büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simon, Fourier és Owen, hanem Kant, Fichte és Hegel örökösei is vagyunk."

Engels

I.

Max Adlert a magyar olvasóközönség mindössze egy könyvéből és folyóiratokban elszórtan megjelent néhány írásából ismeri. Ez más gondolkodó esetében is túlkevés volna ahhoz, hogy tudományos tevékenységét teljességében áttekinthessük és igazi jelentőségét felfoghassuk. De Max Adlernél mindez még nagyobb nehézségekbe ütközik, aminek magyarázata nem utolsó sorban éppen abban rejlik, hogy tudományos állásfoglalásával a szocialista tudomány egyes kérdéseiben, magáról a tudományról vallott nézetével nem is csupán egyetlen oldalról váltott ki ellentmondásokat, de több oldal felé folytatandó harcra kényszerült. Ez kitűnik egyébként munkáiból, melyeknek nem is jelentéktelen része polemikus természetű. Max Adler a marxizmust művelő szocialisták ama csoportjához tartozott, melyet az elmélettörténelem austromarxizmus elnevezéssel jelöl meg s tudvalevő, hogy ennek az ideológiailag zártnak mutatkozó tudományos együttesnek tagjai sem értettek

mindenben egyet. A szocialista elmélet és gyakorlat számtalan problémája tekintetében mélyreható ellentétek állottak fenn a csoport egyes tagjai között is. Az austromarxizmus nem néhány szocialista kutató — és a köréjük csoportosuló iskola egyszerű munkaközössége volt csupán — ezzel kétségbevonnók azt az egyetemleges jelentőséget, mely a nemzetközi szocialista mozgalomra gyakorolt hatása folytán méltán megilleti, hanem történelmi, társadalmi szempontokból adódó, milliós tömegeket érintő gazdasági, politikai és szociális álláspontnak elméleti, mégpedig marxista-elméleti kifejeződése. Éppen ennélfogva úgy véljük, hogy az „austromarxizmus" megjelölés nem is fejezi ki azt a tényleges tartalmat, mely benne tényleg fellelhető s ámbár természetesen nem véletlen, hogy ez az irányzat éppen Ausztriában fejlődött ki, gyökerei megtalálhatók a többi európai ország szocialista mozgalmában is.

Az úgynevezett austromarxizmus egyik képviselője volt tehát Max Adler, akinek szellemi fejlődése évtizedeken keresztül, mondhatni, egybe esik az austromarxizmus fejlődésével s misem volna könnyebb, mint ezt a folyamatot követve rámutatni arra, hogy, íme szerzőnk, aki az austromarxizmus talajából nőtt ki s némelyek szerint tudományosan és történelmileg kevésre és kevéssé értékelhető munkát végzett a marxizmusnak, éppen a fejlődés változó körülményei folytán szükségesnek mutatkozó átértelmezése érdekében, végül is oda került, ahová a korszerűtlenné vált, idejét múlt elméletek kerülnek: a történelem lomtárába.

De vajjon elmondható-e Max Adlerről és azokról a tanításokról, melyekkel ő a marxista szocializmust szolgálta, hogy azokat át lehet engedni a mult enyészetének? Egyelőre — úgy érezzük — még korai volna pálcát törni felette, hiszen hiányzik még a kellő történelmi távolság, melyből őt és műveit fel lehetne mérni.

E soroknak természetesen nem lehet az a céljuk, hogy az austromarxizmus történelmi szerepéről szóljanak. Itt kizárólag Max Adlerről, e könyv írójáról van szó. Itt, mondanivalónk legelején kell kimondanunk, hogy: Max Adler, az austromarxizmus egyik lemélyebb hatású műveloje, vagy amiképpen őt egyik méltatója nevezi: „a marxizmus filozófusa", sohasem tért le a marxi alapokról és semmiképpen sem illethető azzal az elmúlt évtizedekben sokszor elhangzott váddal, hogy a marxizmus meghamisításával a proletárság öntudatának meghamisítására torekedett. A marxizmus az ő értelmezésében sem más, mint a feltartóztathatatlan fejlődés tana és Max Adler egyetlen pillanatra sem bizonyult méltatlannak Marxhoz és Engelshez, akiknek munkáit talán kevesen ismerték olyan jól és kevesen hatoltak olyan mélyen a lényegébe, mint éppen ő.

Mi az, ami Max Adler tudományos kutatói és tanítói tevékenységét a nemzetközi osztályharcos munkásmozgalomban korszakalkotóvá teszi? Erre a kérdésre adandó kimerítő válasz Max Adler munkáiba való nagyobb elmélyulést kíván, de meg kell ragadni a lehetőséget és magyar fordításban megjelenő második munkájának kapcsán némely, nem is mindig véletlen és nem is mindig jóhiszemű tévedést kell helyreigazítani, mely Max Adler és az általa képviselt marxisztikus irányzat körül elterjedt.

II.

Max Adler fellépése történelmileg egybeesik azokkal a nemzetközi méretekben folyó vitákkal, melyeket a szocialista irodalomban a revizionizmus váltott ki. A revizionizmus nem csupán a marxi gazdasági tanokat akarta felülvizsgálni, hanem megtámadta a történelmi materializmust és kétségbevonta a dialek-

tika érvényességét. Ebből következően, a marxizmus ismeretelméleti hiányosságaira hivatkozva a Kanthoz való visszatérést hirdette. Hegellel való szembehelyezkedése, a hegeli dialektika elutasítása logikusan Kanthoz vezetett. Bernsteinnek és követőinek a szocialista filozófia vonalán megindított reviziós törekvéseivel vette fel a harcot Plechanov, aki „A marxizmus alapproblémái" című írásában szembeszállt mindazokkal, kik a marxizmust valamilyen bölcseleti rendszerrel ki akarták egészíteni. E bevezető célja nem teszi szükségessé, hogy részletesen ismertessük mindazokat a nem is kisszámú törekvéseket, melyek más és más filozófiai rendszerhez akarták hozzákötni a marxizmus sorsát és így termeszetesen azokkal a szintén nemkevéssé jelentős ellentörekvésekkel sem foglalkozhatunk, melyek éppen a revizionizmussal szálltak szembe. Max Adler nagyképzettségű gondolkodó, mint filozófus az úgynevezett neo-kantiánusokhoz tartozott s talán éppen ezért tűnt magától értetődőnek, hogy tudományos tevékenysége azokkal egyezik, kik a marxizmus kiegészítésére a kanti filozófiát tartják a legmegfelelőbbnek.

Ismét napirendre került ugyanis az a kérdés, hogy a tudományok, főként pedig az állandóan fejlődő természettudomány s az újonnan fellendülő filozófiai tevékenység viszonyát meg kell vizsgálni s Max Adler a marxizmus számára is kikerülhetetlen feladaton belül azt a célt tűzte ki önmagának, hogy a marxizmus és a filozófia viszonyában bizonyos összefüggéseket tisztázzon. Erre éppen a revizionizmus folytán volt szükség s Max Adler kutatásai során megvizsgálva a kanti bölcselet alapját, arra a meggyőződésre jutott, hogy a kanti filozófia és a marxizmus között nem ugyan történeti azonosság, hanem eszmetörténelmi összefüggés tapasztalható. Nem azonos gondolatok, hanem csupán hasonló gondolati elemek találhatók

mindkettőben, ezeknek a hasonló gondolati tartalmaknak kielemzésére vállalkozott Max Adler. Helytelen volt tehát a kritikának az a szinte vádként hangzó megállapítása, mely éppen marxista körökből származott, hogy Max Adler a marxizmus szellemtörténeti fejlődését nem Hegelből, hanem Kantból származtatja.

Max Adler több bírálója is elismerte, hogy szó sincs arról, mintha Adler a marxizmust ki akarná egészíteni, vagy éppenséggel helyettesíteni akarná a kanti filozófiával, hiszen félreérthetetlenül kimondta, hogy a szocializmusnak nem azért kell elkövetkeznie, mert az erkölcsileg jogosult (K. Vorlaender), hanem azért, mert okozati szükségszerűség hozza létre. Ennek viszont semmi szüksége sincs etikai megindokolásra. Nem tagadható ugyan, hogy a fejlődés — a társadalmi fejlődés — nem független az embertől és az erkölcsi mérlegeléstől, ám a fejlődés oly irányú, hogy az az egészséges szellemű és érzékű egyén morális célkitűzéseivel egybeesik, ehhez viszont a marxizmusnak semmi köze nincs. A marxizmus a kauzális, az okozati összefüggések tudománya. A kanti történelemszemléletben találunk a marxizmussal rokon vonatkozásokat, főként Kantnak „Gondolatok az emberiség egyetemes történetéről" című kisebb munkájában. A sokat idézett „társiatlan társiasság", a történet dialektikus fejlődésének kanti megfogalmazása nem más, mint az osztályharc fogalmának korszerű kanti megfogalmazása.

Max Adler kutató tevékenységének vezető gondolata nem a marxizmus és a kanti filozófia erőszakoltnak ható és minden vonatkozásban tarthatatlannak bizonyult összekeverése. Célja inkább az, amit a tárgyilagos bírálat megállapíthatott, hogy mindkettőt megtisztítsa a vulgarizálástól. A marxizmus filozófiai alátámasztásának kérdése azonban kikerülhetetlenné teszi az ismeretelmélet problémájának a felvetését is. Sem Engels s az utána következők közül például Mehring

sem tulajdonított nagyobb fontosságot a marxizmus és a filozófia közötti viszony kérdésének s így az ismeretelmélet problémája sem részesült kellő figyelemben. Maga Marx is keveset foglalkozott ismeretelméleti kérdésekkel, ámbár köztudomású, hogy egy-egy megjegyzésében sokszor többet mondott, mint sok, ismeretelmélettel foglalkozó szakmunka. Például a Tőke első kötete utószavának sokat idézett soraiban erőteljesen kihangsúlyozza, hogy módszere a Hegelével szöges ellentétben áll, mert míg Hegel a gondolkodás folyamatát „eszme" megjelölés alatt önálló léttel ruházza fel, addig Marx az eszmében nem lát egyebet, mint az emberi agyba átültetett materialist. Itt lát kapcsolatot Max Adler Marx és Kant, illetőleg a kanti ismeretelmélet és a marxi szociológia között. Ezt a kapcsolatot a marxi „társadalmasultság" fogalma jelenti. A kanti ismeretelméletnek pedig az alapkérdése maga a társadalmasultság.

Hajszálfinom elemzéseken keresztül tárja fel Max Adler a két gondolatrendszer olykor szinte azonos elemeit. Ennek a mélyenjáró kutató munkának eredménye az a megállapítás, hogy mindkét rendszerben az egyén csak a közösség egy-egy alkateleme. Megismerés ugyanis kanti meghatározás szerint csak úgy lehetséges, hogy az egyén közös kategóriák szerint gondolkodik s a társadalom — az úgynevezett transcendentál-szociális — éppen a fentiek értelmében már adva van. Megvalósulási folyamatát pedig a marxi szociológiában láthatjuk. Az öntudat társadalmi jellegű s mint ilyen a társadalmasultságban gyökerezik. Az embernek a társadalomból való kiszakítása nem csupán társadalom-gazdasági, hanem ismeretelméleti okokból is képtelenség. A társadalmasultság ugyanis a kanti tapasztalatnak egyik legalapvetőbb feltétele. Max Adler szerint Kant és Marx között a tenyleges kapcsolatot éppen abban kell látnunk, hogy mindkettő

az egyén és közösség helyes viszonyát helyesen ismerte fel.

Max Adler tehát rávilágít arra, hogy a kanti kérdésfeltevés már szociális elemeket tartalmaz. Most csupán az a kérdés — s ez világít rá valójában arra a szerepre, melyet a marxizmusban Max Adler magára vállalt —, hogy tovább akarja-e fejleszteni a kantizmust, vagy meg akarja cáfolni. A társadalmasultság fogalmát közelebbről szemügyre véve megállapítja, hogy az ember bizonyos termelési viszonyokba lép s azok a viszonylatok, melyek ennek következtében kialakulnak, nem a kanti ismeretelmélet értelmében vett tudatformák, hanem tapasztalati tudattartalmak. Ha tehát a társadalmasultság a tudatforma elemeihez tartozik, úgy ezeket a gondolatformákat tapasztalatok támasztják alá. Így nyomulnak be a kanti a priori-ba tapasztalati elemek. Adlernek tehát nem csupán a kanti individualizmust sikerült meghaladnia, hanem a sajátos kanti apriorizmust is, amivel véglegesen bebizonyította, hogy kutatásai egyáltalában nem célozták azt, mintha a kanti filozófiát a marxizmusba be akarná építeni.

Mindezeket Max Adler sokat vitatott, nagy ellentmondásokat kiváltó munkáiban, a „Marxistische Probleme" — és a „Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung" című munkáiban fejtette ki a legösszefogóbban. A nemzetközi szocialista irodalomban folyó vita főként az utóbbi könyv körül érte el csúcspontját. Ez a — sajnos, befejezetlenül maradt — írás még így is felöleli az elmélet minden kérdését, egyúttal azt a célt szolgálja, ami egyébként Max Adler egész élete munkájának legfőbb törekvése volt, — hogy tisztázza a fogalmakat.

Kiinduló pontja természetesen itt is a társadalmasultság alaptörvénye, amely nem más, mint a történelmi materializmus. A materialista történetfelfogás azonban nem csupán a társadalom fejlődésének alap-

vető tanítása, hanem, Max Adler szerint — a szellemi haladás úgynevezett motiváció-tana is. Mit jelent ez? Semmi egyebet, mint azt — és ezt Max Adler erőteljesen hangsúlyozza —, hogy a termelő erők is szellemi potenciát jelentenek, nincs tehát értelme annak, hogy a történelmi materializmusról, mint a materialista filozófiáról beszéljünk.

A materializmus fogalmának kritikai megvizsgálása, az úgynevezett ideológia kérdésének, az alap- és felülépítmény viszonyának az eddigitől eltérő meghatározása csak növelte azt az idegenkedést, melyet Max Adler ismeretelméleti kutatásai már régebbtől fogva kiváltottak. Nem lenne semmi értelme, ha arról a vitáról, mely Max Adler ismeretelméleti és módszertani fejtegetéseit követte, említést se tennénk. Ez igénytelen bevezetés ürügyén azonban nem érezzük magunkat feljogosítva arra, hogy ebbe a lezártnak ma még egyáltalában nem tekinthető vitába beleavatkozzunk, de erre érzésünk szerint, nincs is szükség. Max Adler életművének értékelésénél nem is ismeretelméleti, módszertani kérdésekben vallott nézetein van a hangsúly! Max Adler forradalmi szelleme mindig új felismerésekre tört s e közben számtalanszor fogalmazta át mindazt, amit mondott és leírt, azt a célt tartva szem előtt, hogy a tiszta igazság kutatása a proletariátus célját szolgálja. A filozófiának ez a kiváló művelője a bölcsészet kétezeréves nyelvének roppant hajlékonyságával fejezte ki azokat a finomságokat, amelyek a fogalmi világot jellemzik s tudományos lelkiismerete egyre arra ösztönözte, hogy stílusával is a tiszta igazság hajszálpontos meghatározását adja.

III.

Max Adler nem volt a kanti filozófia, pontosabban a neo-kantianizmus sárkányölő lovagja és nem akarta a marxizmust a kanti bölcseletbe beszorítani. Ez a feltevés tevékenységének teljes félreértésén alapszik. Max Adlerben a proletariátus saját ügyének, felszabadulásának nagy szellemi előharcosát látja, akit sajátosképpen még a kantianizmus sem akadályozott meg abban, hogy a proletariátus harcának szükségszerű következményeit levonja. Az igazság keresése a szocialista tudomány legszentebb célja s ha valaki, mint Max Adler, egész élete során a proletariátus felszabadulásának célját szolgálta ezzel, állítólagos szellemi elkalandozásai nem szolgálhatnak okul arra, hogy tevékenységét a proletariátus érdeke szempontjából ártalmasnak minősítsük. Mert kritikusai tanítói tevékenységét a revizionistákra szabott mértékkel mérték, néha még ennél is szigorúbbak voltak, mondván, hogy radikalizmusa a világos árulásnál is veszedelmesebb. Árulás, a proletariátus ügyének az álcázott opportunizmus mocsarába való belefojtása? Max Adler egész élete, hatalmas műve kiáltó igazolása annak, hogy a tudomány becsületes szolgálata, az igazság objektív akarása, tevékenységének legfőbb jelszava: az öntudat reformjának a szocialista nevelő munka legfőbb alapjává való emelése nemcsak a tudomány, a marxizmus győzelmét jelenti, hanem a proletariátusnak a tőkés társadalmi forma felett való győzelmét is.

Aki Max Adler hatásának okait keresi, vagy kíváncsi arra, mi ennek a hatásnak a magyarázata, az olvassa el a „Marxizmus als proletarische Lebenslehre"-t, a tudományos marxizmus propagandájának ezt az igazi remekművét. Ha majd egyszer sor kerül Max Adler élete munkájának teljes számbavételére,

tudományos és gyakorlati tevékenységének lemérésére, a mérleg elkészítésénél nem lehet figyelmen kívül hagyni mindazt, amit Max Adler ezekben a munkáiban adott. A marxizmus fogalmainak tisztázása kapcsán alkotott híres meghatározása, a „társadalmasult ember", a társadalmasultság, melynek pontos elemzését adja, az osztályharc szociológiai megalapozása. Max Adler egyébként is a marxizmusban a társadalomtudomány legfőbb megfogalmazását látja, szerinte a marxizmus nem is más, mint maga a szociológia. Vagy van-e még valaki, aki a marxista irodalomban az eszme szerepét nála világosabban kifejezte volna: „Éppen a materialista történetfelfogás nem ismeri félre az eszméknek a történelemre gyakorolt hatását, de nem áll meg ennél, hanem a következő kérdést teszi fel: mi határozza meg az emberek eszméit?... Miközben az emberek történetüket csinálják, teljesen szabadok, úgyhogy saját kedvükre alakíthatják, vagy pedig éppen attól függnek?" S ezekután idézi mindazokat a meghatározásokat, melyek a marxizmus klasszikusaitól származnak. A társadalom fejlődésének alapos elemzésével kapcsolatosan rámutat arra a fejlődést befolyásoló tényezőre, mely minden tényező között a legdöntőbb: a termelő erőkre és viszonyokra. De természetesen tiltakozik a materialista történetfelfogás olyan értelmezése ellen, amely szerint a gőzgép termeli ki a kapitalizmust. Gazdasági viszonyokon Marx és Engels társadalmi viszonyokat értettek, azaz az emberek viszonyát a termelés dologi feltételeihez. De e viszonylatokon belül az emberek egy része ismert adottságok következtében kényszeríteni tudja a többieket arra, hogy munkaeszköz hiányában az előbbiek számára dolgozzanak. Ez az alapja annak a megkötöttségnek, mely a gazdasági viszonyok egyik részévé teszi az embert. „Tehát" — mondja Max Adler — „a gazdasági viszonyok közepette is mindenütt az emberek csinálják saját történelmüket; de az előbbiek

alapján könnyű belátni, hogy mindeddig nem saját akaratuk alapján s nem a maguk által választott körülmények között...“

Mily sokszor hangzott el Max Adler tevékenységének kritikája kapcsán, hogy tanítása antidialektikus. A „Lehrbuch“-ban valóban mélyenszántó fejtegetéseket fűz a dialektika fogalmához, de mindennek semmi köze sincs ahhoz, amit Max Adlernek tulajdonítanak, nevezetesen, hogy tagadja a dialektikát. Az osztályharcról szólva, mondja, hogy az a „társadalmi haladás dialektikus eszköze“ és erre vonatkozó fejtegetéseit a következőkkel fejezi be: „A dialektikus fejlődés tana is arra a végső következtetésre jut, melyre a többi marxi tanítás utal, a tőkés gazdasági rendnek osztálynélküli szocialista társadalommá való kikerülhetetlen átalakítására, a proletariátus szükségszerű felszabadítására.“

Sem előfeltevései, sem következtetései nem antimarxisták, s nem vádolhatók meg revizionizmussal, melynek Max Adlernél alig volt eredményesebb ellenfele. Éppen marxizmusának, az ő sajátos austromarxizmusának, melyet szociáldemokraták között is nem ritkán, némi gúnnyal „adlerizmusnak“ neveztek, logikus következménye töretlen, meg nem alkuvó szocialista magatartása. Ezt bizonyítja ismert állásfoglalása a német szociáldemokrata párton belül 1931-ben kitört konfliktus esetében, midőn az ellenzék a párt elhagyására kényszerült. Max Adler az ellenzék mellé állott és aki tudni kívánja, miképpen hangzott Max Adler szocialista krédója, annak figyelmébe ajánljuk Szovjetoroszországról szóló könyvét, vagy cikkét „A szocializmus útjáról“ (Klassenkampf, 1932 január-február), amelyben már a német összeomlás árnyékában végig vizsgálja a szocializmus összes problémáit és programatikus pontossággal mutat rá arra, mit kell az európai szocialistáknak tenniök, hogy a fasiszta veszedelmet el-

hárítsák fejük felől. Írásának vezető gondolata: a világ proletariátusának egységes és forradalmi elszántsága, mely nemcsak szembe mer szállni az ellenséggel, de van ereje ahhoz, hogy belássa: mindaz, amit eddig tett, kisiklás, letérés volt a Marx és Engels megjelölte útról és Max Adler nem félt attól, hogy rámutasson mindenkinek a hibáira, bármelyik oldalon is álljon...

•

A „Wegweiser" tudományos portréi ennek a műfajnak klasszikus példázatai és Max Adler az emberen keresztül követve az eszme fejlődését, keresi, miképpen nyer kifejezést a kor uralkodó eszméje legjelentősebb képviselőiben. Max Adler tudományos arcképcsarnoka valóban a szocializmus szellemtörténete.

MUNKÁSÜGYI LEVÉLTÁRA
SZILVÁSVÁRAD

2009. 11. 04

A NÉPSZAVA KÖNYVKIADÓ KIADÁSÁBAN MEGJELENT

Marx- és Engels-művek:

MARX: Anti-Proudhon
Braun Soma fordítása.

MARX—ENGELS: Kommunista Kiáltvány
Kunfi Zsigmond fordítása.

Marx és Engels levelei a történelmi materializmusról
Mónus Ervin fordítása.

MARX: Bevezetés a közgazdaságtanba
K. Havas Géza fordítása.

ENGELS: Vázlat a közgazdaságtan bírálatához
Mónus Ervin fordítása.

ENGELS: Anti-Dühring
Kemény György fordítása

ENGELS: A család, az állam és a magántulajdon keletkezése
Justus Pál fordítása.

MARX: III. Napoleon államcsínyje
Garami Ernő fordítása.

Marx és Engels válogatott tanulmányai I—II.

•

LAFARGUE: Marx Károly, az ember
Mónus Ervin fordítása

SZABÓ ERVIN:

TÁRSADALMI ÉS PÁRTHARCOK A 48—49-ES MAGYAR FORRADALOMBAN

Szabó Ervin híres könyvének olvasása közben elkerülhetetlenül feltámad az olvasóban a gondolat: milyen kívánatos lenne, ha a magyar történelmet teljes egészében feldolgozták volna már ilyen határozott szocialista szemlélettel, a gazdasági erők történelemformáló működésének ilyen tiszta meglátásával és érzékeltetésével! Kevés korszaka van a magyar történelemnek, amelyet az iskolás történetírás céltudatos ködösítése annyira elferdített és átfestett volna, mint az 1848—49-es események. Szabó Ervin könyve azonban nem engedi meg, hogy az olvasó elmerüljön a hamis beállítások színes örvényébe, tárgyilagos hidegséggel feltárja az események igazi rúgóit és megmutatja, hogy a szépen csengő szónoklatok és idealizált szoborpózok mögött súlyos harcokat vívtak ebben a drámai korszakban az érdekeiket lassan felismerő és öntudatra ébredni kezdő társadalmi osztályok. Szabó Ervin híres művének ez az első magyarországi kiadása. Bő jegyzetekkel, név- és tárgymutatóval, gondos kiadásban kerül az olvasó elé.

A SZOCIALISTA KÖNYVBARÁTOK 1947—48. ÉVI PROGRAMMJÁBÓL:

FEJTŐ FERENC: Heine

A forradalom és a szerelem halhatatlan költőjének regénye.

H. G. WELLS: Delores

A nagy angol író egyik utolsó könyve, — megrázó kép a házasság válságáról, a félreneveit nő tragikumáról.

SZÁVA ISTVÁN: Margit-udvar

A Bethlen-korszak „konszolidált" légköre elevenedik meg ebben a kitűnő regényben egy állástalan diplomás fiatalember sorsán és szerelmén keresztül

SZERDAHELYI SÁNDOR: A művészetek története

Az első munka, amely a szocialista művészetfilozófia szempontjain keresztül vizsgálja a művészettörténetet — Számos műmelléklettel

BORCHARDT: Marx Kapitalja

A tudományos szocializmus bibliájának népszerű, de mégis tudományosan igényes ismertetése és magyarázata.